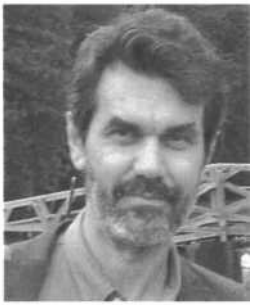
TEHNICIZAREA INUMANĂ
A VIEŢII
3
ADRIAN LEMENI (n. 1971)
Licenciat al Universităţii *Politehnica* din Timişoara J J (1995) și al Facultăţii de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universităţii din București (1998). Absolvent de Master (1999), doctor în Teologie (2002) şi actualmente Conferenţiar universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universităţii din București. Autor a doua lucrări referitoare la relaţia >) dintre raţiune și credinţă în cadrul studiilor postdoctorale de la Institutul Catolic din Paris (2003 – 2005). A susţinut cursuri universitare și postuniversitare, conferinţe în ţară și în străinătate în domeniul relaţiei dintre Teologie și Ştiinţă.

Director al Școlii Doctorale *Dumitru Stăniloaie* și al *Centrului de Dialog și Cercetare în Teologie, Filosofie și Ştiinţă* din cadrul Facultăţii de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universităţii din București.

Autor de cărţi [coordonator al volumelor *Apologetica Ortodoxă,* vol. I-II (Ed. Basilica, București, 2013 – 2014); *Adevăr și comuniune A.* Basilica, București, 2011); *Aspecte apologetice contemporane* (Ed. ASAB, București, 2010); coordonator al volumului *Repere patristice în dialogul dintre teologie și ştiinţă* (Ed. Basilica, București, 2009); *Dicţionar de teologie ortodoxă-ştiinţă,* în colaborare cu pr̂. dr. Răzvan Ionescu (Ed. Curtea Veche, București, 009); *Teologie ortodoxă și ştiinţă,* în colaborare cu pr̂. dr. Răzvan Ionescu (Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007); *Sensul eshatologic al creaţiei* (Ed. ASAB, București, 2007); coautor la volumul *Teologie și ştiinţă* coordonat de pr̂. prof. dr. Dumitru Popescu (Ed. Eonul dogmatic: XXI, București, 2001); coordonator, împreună cu diac. Sorin Mihalache, al volumelor: *Adevăr, cunoaştere, credinţă: perspective ştiinţifice, filosofice și teologice* (Ed. Basilica/Ed. Universităţii *Aurel Vlaicu* din Arad, București, 2018); *Viaţă și conștiinţă în orizontul temporalităţii – abordare*

teologică, filosofică și ştiinţifică (Ed. Basilica/Ed. Universităţii din București/Ed. Universităţi *Al. I. Cuza,* București, 2015); *Realitatea și semnificaţia spaţiului – abordare teologică filosofică și ştiinţifică* (Ed. Basilica/Ed. Universităţii din București/Ed. Universităţi *Al. I. Cuza,* București, 2014)]; *Adevăr și demonstraţie. De la incompletitudinea lui Godei la vederea mai presus de orice înţelegere a Sfântului Grigorie Palama* (Ed. Basilica, București, 2019; ediţia a doua – 2020), studii și articole focalizate pe relaţia dintre Teologie și Ştiinţă, finalizând proiecte internaţionale de cercetare în domeniul dialogului dintre Teologie și Ştiinţă.



ADRIAN LEMENI
TEHNICIZAREA INUMANĂ
A VIEŢII

BASILICA
BUCUREȘTI
2022

Editor:
Preot Mihai Hau
Redactor:
Preot Cristian Antonescu
Layout și coperta: Daniela Gabriela Pascu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României LEMENI, ADRIAN

Tehnicizarea inumană a vieţii / Adrian Lemeni. — București: Basilica, 2022 ISBN 978 – 606 – 29 – 0437 – 1

2

ō Editura *BASILICA* – 2022 ISBN 978 – 606 – 29 – 0437 – 1

www˙editura patriarhiei˙ro editura patriarhia˙ro
Tipărit la Tipografia Cărţilor Bisericești tipografiapatriarhia˙ro librariacartilorbisericeşti˙ro

Prefaţă

„Nu iubiţi lumea, nici cele ce sunt în lume.

Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el;

[…]. Și lumea trece și pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac”.

(7 *Ioan* 2,15,17).

Volumul *Tehnicizarea inumană a vieţii* reprezintă expresia unei preocupări constante și aprofundate de-a lungul ultimilor ani cu privire la implicaţiile mediilor tehnologice actuale care au un rol determinant în configurarea existenţei din societatea tehnicizată de astăzi. Nu este vorba despre o temă care prezintă doar un interes de cercetare, motivată de intenţia de a dezvolta o anumită reflecţie referitoare la subiect, ci despre realităţi cu impact existenţial semnificativ, cu care ne confruntăm în mod cotidian. Viaţa fiecăruia dintre noi și a lumii întregi este marcată profund și în fiecare zi de ceea ce presupune sistemul tehnologic actual. În contextul preocupărilor cu privire la cercetarea implicaţiilor mediilor tehnologice de astăzi asupra vieţii trăite la nivel personal și comunitar, în urmă cu câţiva ani m-am angajat în lectura sistematică a unor autori reprezentativi, dar foarte puţin traduși în limba română care abordează cu luciditate natura și impactul tehnologiilor în societatea de astăzi. Acești autori nu se înscriu pe linia unei interpretări simplificatoare și facile, prin care tehnologia actuală este înţeleasă doar instrumental, ci subliniază și argumentează în mod consistent faptul că mediile tehnologice sunt integrate într-un sistem tehnologic care generează o tehnicizare a gândirii și a vieţii, o robotizare a existenţei. Duhul lumii este riguros organizat și promovat prin intermediul sistemului tehnologic, încurajându-se o cultură a superficialităţii și a exteriorităţii, o alienare a gândirii și o

trivializare a adevărului prin divertisment. Autorii respectivi depășesc un demers de acomodare entuziastă a vieţii și a experienţei credinţei la duhul veacului trecător, arătând nevoia de cultivare a discernământului ca premisă esenţială în dezvoltarea unei reflecţii teologice realiste cu privire la implicaţiile tehnologiilor actuale.

Mărturisesc un fapt esenţial: nu am căutat originalitate în această carte și nu mi-am întemeiat poziţia exprimată în volum plecând prioritar de la propriile idei și convingeri, ci am urmărit în primul rând sintetizarea și exprimarea în formă concentrată a reperelor unor autori consacraţi în analizarea cu luciditate impresionantă a naturii și a implicaţiilor tehnologiilor de astăzi. Dintre acești autori, Jacques Ellul ocupă un loc special. Am evidenţiat în prima parte a cărţii coordonatele personalităţii și gândirii acestui om autentic, pe nedrept ignorat, în condiţiile în care a publicat zeci de volume, realizând o diagnoză precisă societăţii tehnicizate, descriind cu profunzime și în detaliu, încă în urmă cu câteva decenii, ceea ce trăim astăzi în cadrul unei existenţe mediate în formă generalizată prin intermediul tehnologiei. îl menţionez, de asemenea, pe Neil Postman, redutabil în prezentarea tehnoculturii și tehnoștiinţei, a felului în care mediile tehnologice prin logica eficienţei de tip tehnocratic, dublată de cea a divertismentului contribuie în mod decisiv la trivializarea adevărului. Acești autori nu se înscriu pe linia unor interpretări prin care să se încerce acomodarea vieţii la ceea ce presupune existenţa robotizată, ghidată de logica specifică algoritmilor. Reperele analizelor autorilor valorificaţi în volum incomodează prin faptul că ne este propusă o perspectivă care ne scoate din zona de confort, din comoditatea unui mod de a gândi, de a simţi, de a munci, de a trăi, structurat prin logica mediilor tehnologice.

În 2019, în timpul unui stagiu de cercetare de la Universitatea Cambridge am avut ocazia să parcurg mai multe lucrări ale acestor autori și să structurez o bibliografie cu autori care au abordat natura și implicaţiile

tehnologiilor de astăzi într-un mod realist, depășind interpretările naive și simplificatoare care reduc mediile tehnologice de astăzi la o înţelegere de tip instrumental. Autorii pe care i-am valorificat în volum subliniază ambivalenţa şi non-neutralitatea tehnolo-»

giilor de astăzi. Este fundamental să se înţeleagă că o evaluare critică a implicaţiilor mediilor tehnologice nu înseamnă o ostilitate la adresa unor tehnologii particulare, o contestare a beneficiilor realizărilor tehnologice, o nefolosire a tehnologiilor de astăzi. Există riscul de a eticheta cu ușurinţă, de a-l considera pe cineva retrograd și fundamentalist doar pentru că nu se înregimentează cu entuziasm într-un demers specific utopiei progresiste. Atunci când este propusă o analiză critică a implicaţiilor sistemului tehnologic de astăzi se are în vedere evidenţierea mecanismelor logicii de tip tehnic care reproduce autonomia și necesitatea, automatizarea de tip impersonal în raport cu specificitatea persoanei, organizarea sufocantă a existenţei prin reglementări excesive (legi, proceduri, reguli, ghiduri, directive, regulamente et[. toate structurate prin logica deterministă a algoritmilor, invocându-se mantra eficienţei de tip tehnocratic) în detrimentul viului existenţei și a spontaneităţii vieţii.

Sistemul tehnologic actual integrează modele bazate pe o raţionalitate de tip tehnic, se dezvoltă prin invocarea obsesivă a eficienţei care legitimează tributul plătit în suflet și în viaţă, alienarea vieţii la nivel personal și comunitar, acestea fiind considerate pierderi colaterale.

Ceea ce contează ţine de eficienţa sistemului, chiar dacă omul este redus la o secvenţă informaţională, integrată în reţea. în această perspectivă se dezvoltă o logică de tip conexionist, o atitudine permisivă faţă de ceea ce presupune conectarea la mediile tehnologice care interiorizează duhul lumii. Mai ales într-un asemenea context este important să asumăm îndemnul Sf. Apostol Pavel: „[…] să nu vă potriviţi cu acest veac, ci să vă schimbaţi prin înnoirea minţii, ca să descoperiţi care este

voia lui Dumnezeu” {*Romani* 12,2).

Mediul structurat prin tehnologiile de astăzi convertește totul în calcul, cultivându-se logica încrezătoare în atotputernicia algoritmilor. Pronia dumnezeiască este substituită de încrederea în puterea autonomă, specifică sistemului tehnologic. Nu ne mai încredinţăm viaţa lui Dumnezeu, ci computerului, care ne devine interlocutorul dominant în propria viaţă. A trăi înseamnă a fi conectat la mediile tehnologice; se consideră că există doar în măsura integrării noastre în reţelele tehnologice. Părintele Virgil Gheorghiu constată această substituire a Dumnezeului Celui Viu cu mediul artificial al calculatorului:

„... era o vreme când oamenii vorbeau cu duhovnicii lor, cu îngerii și cu Dumnezeu. Omul încredinţa totul lui Dumnezeu. El nu păstra pentru sine nicio taină. Astăzi, omul are același mod de confesiune cu computerul. îi vorbesc la fel cum i-aș vorbi lui Dumnezeu. Am încredere în atotputernicia sa... Cu calculatorul, omul nu mai este singur, lăsat de capul lui. Nu mai are surprize, deziluzii și poate să evite dramele. Complicaţiile inutile sunt eliminate. Computerul se îngrijește de toate acestea. Știe tot... Ne putem mândri cu computerul, așa cum ne încredinţam altă dată lui Dumnezeu. Computerul este noul nostru înger păzitor”[1].

Într-adevăr, computerul devine în societatea tehnicizată de astăzi îngerul electronic al omului! în volum am prezentat repere cu privire la riscul unei tehnicizări inumane a vieţii, la vulnerabilităţile generate atunci când această tehnicizare excesivă presupune o pierdere în ceea ce ţine de umanitatea profundă din fiecare dintre noi, o lezare a identităţii și demnităţii omului, pecetluit prin chipul lui Dumnezeu. Repet: nu este vorba de a demoniza sau de a respinge tehnologia, ci de un efort de a înţelege natura și implicaţiile mediilor tehnologice actuale, de un demers prin care pot fi sesizate utopiile transumanismului

1 Constantin Virgil Gheorghiu, *Necunoscuta din Heidelberg,* Ed. Sophia, București, 2015, pp. 25-26.

și postumanismului de astăzi, astfel încât să asumăm și să cultivăm o poziţie bazată pe discernământ duhovnicesc, inclusiv atunci când ne angajăm în articularea unei reflecţii teologice cu privire la provocările existente în societatea tehnicizată.

Volumul *Tehnicizarea inumană a vieţii* propune repere care evidenţiază și analizează modul în care sistemul tehnologic actual organizează riguros și totalitar duhul lumii, ţintuindu-ne într-o alipire de cele lumești, într-o dispersie spre cele exterioare, favorizând absolutizarea celor insignifiante și trecătoare. Copleșit de fluxuri informaţionale, branșat în faţa ecranului, instrumentalizând diferite aplicaţii şi tehnici numerice, omul trăiește o existentă ecranată, mediată, artificială. Integrat în angrenajul tehnologic, omul îşi diminuează semnificativ capacitatea de trezvie, așezarea sa lăuntrică într-o stare de veghe care să îi permită unificarea puterilor sufletești. Treptat, duhul sistemului tehnologic invadează sufletul omului, logica de tip tehnic este interiorizată, generând o anumită stare de spirit, materializată prin tipare de gândire și comportamentale. Pe măsură ce societatea va deveni tot mai tehnicizată, omul, pentru a supravieţui, va trebui să se asemene tot mai mult cu maşina. Atunci când omul va trăi mai mult în mediul artificial al tehnicii decât în realitatea dată de Dumnezeu (semenul, structurat după chipul dumnezeiesc și mediul natural) el se va asemăna mediului tehnologic care-i configurează existenţa. Dezumanizarea se intensifică pe măsură ce omul este apreciat și evaluat prin criterii tehnice. Viaţa, gândirea, acţiunea omului, evaluate după criterii tehnice presupun încurajarea omului de a gândi, de a munci, de a trăi precum o mașină. Astfel, gândirea vie, empatia, dragostea, tot ceea ce dă specificitate existenţei omului concret se supune unui profund proces de alienare. în societatea tehnicizată, nevoile profunde ale omului, ceea ce vizează sufletul său, viaţa sa intrapersonală și interpersonală sunt considerate irelevante.

În aceste condiţii există riscul de a dezvolta o

teologie care să devină prizonieră exigenţelor specifice indicatorilor tehnici, de a cultiva o atitudine, inclusiv în viaţa eclesială, prin care să credem că performanţa măsurată prin criteriile tehnice este un deziderat necesar pentru o misiune eficientă a Bisericii. Domnul Hristos nu a lăsat nimic scris, nu a ales să comunice printr-o informaţie păstrată pe un suport extern. Cuvântul Mântuitorului a fost ziditor în planul vieţii, cu o putere de a transforma lăuntric și existenţial viaţa celor care-L ascultau. Mântuitorul nu a promis un mediu în care Evanghelia să fie propovăduită în mod eficient, nu a indicat calea unei teologii tehnicizate, ci le-a promis Apostolilor, în cuvântarea Sa de despărţire, că le va trimite pe Duhul Sfânt, Duhul Adevărului. Această teologie cu putere de Sus, prin Duhul Sfânt, nu este una încrezătoare în mijloacele produse de om, o teologie a artefactelor, ci o teologie vie, pecetluită prin puterea înnoitoare a harului dumnezeiesc. Mediul de comunicare al Adevărului întrupat în Persoana lui Iisus Hristos și împărtășit în trupul Său tainic, Biserica cea vie, este cel al Duhului Sfânt. Acest mediu nu poate fi substituit de vreun mediu făcut de om, cu atât mai mult unul virtual și artificial. Biserica este trupul mistic al Domnului Hristos prin care trăim în Duhul Sfânt taina Cuvântului dumnezeiesc care nu doar informează, ci este întrupat și împărtășit în Persoana lui Iisus Hristos, mediul prin care Dumnezeu a ales să comunice și să

Se împărtășească lumii. în această perspectivă nu ne încredem în propriile puteri, nu căutăm o imagine validată de lume, ci suntem atenţi la propriile slăbiciuni și neputinţe, conștientizând că Adevărul nu ţine de registrul puterii și că harul dumnezeiesc lucrează prin cele considerate slabe în faţa lumii. Astfel, ne putem angaja pe linia ilustrată de Sfântul Apostol Pavel: „… foarte bucuros mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiască în mine puterea lui Hristos. De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci

sunt tare” *(ÎI Corinteni* 12,9 – 10).

Mărturisesc că, inițial, am avut în vedere structurarea volumului în două părți principale: într-o primă parte, urma să fie prezentată, în mod fundamental, tehnicizarea excesivă a vieții și a gândirii, precum și implicațiile sistemului tehnologic actual; în a doua parte, plecând de la Tradiția filocalică și de la experiența duhovnicească înrădăcinată în Sfânta Scriptură, în Tradiția patristică și în cultul Bisericii, intenționam să propun anumite remedii duhovnicești în contextul societății tehnicizate de astăzi. întrucât, partea de diagnoză, de prezentare și de analiză a naturii tehnicii actuale și a implicațiilor mediilor tehnologice de astăzi cu privire la viața intrapersonală, interpersonal și comunitară a fost extinsă, nu a mai fost posibil ca într-un același volum să cuprind deopotrivă diagnoza și remediile duhovnicești, corelative provocărilor generate de sistemul tehnologic actual.

Am dezvoltat în volumul prezent, *Tehnicizarea inumană a vieții,* prima parte a cărții gândite inițial. M-am străduit să prezint și să valorific pozițiile unor autori consacrați, care au depășit o abordare naivă a naturii tehnicii actuale și a implicațiilor generate de mediile tehnologice de astăzi. Totodată, am mărturisit că o atitudine revendicată în Duhul Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos, Adevărul care spulberă toate himerele și Viața care împlinește întreaga existență, nu poate fi una de acomodare, de conformare la logica de tip conexionist a sistemului tehnologic actual. Pentru a depăși iluziile prin care credem că putem birui, folosind armele lumii, este nevoie de mult realism și discernământ duhovnicesc, astfel încât printr-o viață împărtășită în Duh și Adevăr să devenim biruitori prin Hristos Cel răstignit și înviat.

Intenționez ca într-un alt volum, să propun anumite remedii duhovnicești în fața tăvălugului sistemului tehnologic prin care este tehnicizată viața omului de astăzi, astfel încât să ne întărim credința în Hristos Domnul, Cel care ne-a spus: „În lume necazuri veți avea,

dar îndrăzniţi. Eu am biruit lumea” {*Ioan* 16,33).

Adrian Lemeni

Luciditatea profetică a gândirii lui Jacques Ellul

Repere din viaţa și gândirea lui Jacques Ellul

1.1. *Repere din viaţa lui Jacques Ellul*

Cu câteva decenii în urmă, Jacques Ellul prin ideile și analizele realizate, cu o luciditate covârșitoare, a profeţit cu precizie uimitoare situaţiile concrete cu care ne confruntăm în societatea actuală.»

Jean Luc-Porquet, plecând de la mediatizarea obsesivă a crizei vacii nebune (se întâmpla în octombrie 2001 în Franţa), de la eforturile susţinute ale autorităţilor guvernamentale, de la panica cetăţenilor, conștientizează că genul acesta de crize a fost în mod clar previzionat de Jacques Ellul în ultima sa carte *Le Bluff Technologique* din 1988. Porquet evidenţiază că majoritatea realităţilor cu care ne confruntăm astăzi (identitatea și demnitatea persoanei în contextul controlului generalizat prin sistemul tehnologic, invocându-se ideea de securitate, implicaţiile biotehnologiilor, transumanismul și mitul progresului continuu, modificările genetice ale organismelor, criza ecologică, alienarea gândirii și a educaţiei prin divertisment, et[.) au fost prevăzute în mod limpede de către Jacques Ellul.

Impactul gândiri lui Ellul, materializat în zeci de lucrări, este covârșitor. Cu toate acestea, el este puţin cunoscut publicului larg și uneori rămâne insuficient înţeles și comentat chiar de către specialiștii din sociologie. *Există o discrepanţă serioasă între impactul personalităţii și gândirii lui Ellul, pe de o parte, și slaba sa promovare, pe de altă parte.* Lucrări de referinţă de-ale lui Ellul, din deceniile al VII-lea şi al VIII-lea din secolul trecut, deşi sunt de maximă actualitate pentru societatea de astăzi, nu au fost reeditate. A fost puţin tradus în lume. Este intrigantă constatarea ecranării acestui mare gânditor contemporan. Cât de mult a deranjat, cât de incomod a fost, încât să fie ignorat într-un asemenea mod? *Această insuficientă promovare a lui Ellul este cu atât mai*

mult păgubitoare, întrucât el a scris simplu și direct, inclusiv atunci când a abordat probleme de o mare complexitate. El a refuzat frazeologia pompoasă, beţia de cuvinte sofisticate prin care nu se afirmă nimic, depășind ceea ce ţine de o abstracţizare exagerată a gândirii, de o exersare a unei raţionalităţi neîntrupate prin gesturi și evenimente de viaţă. Ellul nu epatează și nu își argumentează poziţiile printr-un aparat critic impresionant. *El nu caută etalarea unor construcţii savante, garnisite cu referinţe căutate pentru o legitimare academică.*

Ellul nu a căutat notorietatea, a fost discret, evitând apariţiile mediatice. Nu a fondat vreo scoală anume, nu a fost ctitor de instituţii şi nu a pozat într-un guru care se exprimă cu autoritate privind orice subiect. Porquet arată că Ellul nu a ajuns nici măcar o dată la Paris (s-a născut, a trăit și a murit la Bordeaux). *Forţa profetică a gândirii lui Ellul provine din coerenţa unei viziuni, nu din detaliile date de informaţii.* Asemenea unui profet, Ellul vede ceea ce omului obișnuit îi scapă, întrucât adesea suntem acaparaţi de cotidianul existenţei. Majoritatea oamenilor din societatea de astăzi devin prizonierii unui flux informaţional, al unui mod de a fi structurat printr-o viteză ameţitoare, pe care nu l-au dorit, dar pe care nu-l pot evita. Oamenii trăiesc fără să mai înţeleagă semnificaţia propriilor gânduri, cuvinte și acte. *Ellul, asemenea unui profet, trezește conștiinţa, se adresează adâncului din fiecare dintre noi, ne vorbește despre lucruri pe care le intuim, dar ne este teamă să le gândim, cu atât mai mult să le rostim.*

Ellul, deși este extrem de incomod, lovind puternic în formalismul și comoditatea cu care suntem obișnuiţi, entuziasmează pentru că generează și cultivă ceea ce ţine de autenticitate. Porquet mărturisește că citindu-l pe Ellul, deși textul acestuia este incomod prin implicaţiile sale, totuși se produce:

„[…] un entuziasm, o adeziune. Ellul exprimă cu claritate ceea ce simt. El formulează ceea ce nu am reușit

să articulez. O face cu o precizie dezarmantă. Intuiţiile, impresiile, viziunile care mi se par prea personale pentru a fi generalizate, prea fragmentare pentru a determina un sens unitar, se înscriu într-o logică, într-o viziune de ansamblu în formularea lui Ellul. El oferă cititorului o bucurie rară: redobândirea unei coerenţe bazate pe o viziune unitară în societatea de astăzi, atât de complexă. Graţie lui putem distinge linii de forţă în înţelegerea lumii contemporane. *Ellulpune în mod radical la îndoiala aserţiunile mașinii mediatice. Arată și demonstrează bluful sistemului tehnologic. Nu o face în mod psihotic, operând o reconstruire delirantă a realităţii, ci este un om lucid care arată în ce măsură realitatea simulată de astăzi devine una deliranta.*

Jacques Ellul ˇs-a născut la Bordeaux în 1912 și a trecut la cele veșnice la 19 mai 1994, la Pessac (la câţiva kilometri de Bordeaux, unde a trăit aproape toată viaţa, lângă campusul universitar). Prin viaţa lui a demonstrat în mod consecvent tărie de caracter și forţa unor convingeri lăuntrice. *A trăit și a gândit ca un om liber, rămânând fidel faţă de un program de viaţă structurat în patru principii, pe care le-a primit de la tatăl său: „Niciodată să nu minţi pe alţii, niciodată să nu te minţi pe tine însuţi, fii milostiv faţă de cei slabi și inflexibil în faţa celor puternici”.*

1 Jean-Luc Porquet, *Jacques Ellul – l homme qui avait presque tout prévu,* Ed. Cherche-Midi, Paris, 2003, pp. 17 – 18.

Tatăl lui Jacques Ellul, maltez, născut la Trieste din tată italian și mamă sârboaică, avea un pronunţat sentiment al demnităţii. Atitudinea sa fermă i-a adus și neajunsuri, ocupând diferite locuri de muncă, dar parcurgând și perioade de șomaj. Mama, de origine portugheză, avea o sensibilitate deosebită. Jacques a fost un licean strălucit, întreţinându-se de timpuriu, inclusiv ca student la Facultatea de Drept. La 18 ani, împrumutând *Capitalul* scris de Karl Marx, a perceput această lucrare ca pe o revelaţie, găsind o explicaţie globală la drama şi decăderea condiţiei umane.

Jacques Ellul este dezamăgit de comuniști, considerând că aceștia prin practica lor nu l-au înţeles pe Marx. Observând cu realism consecinţele activităţilor comuniștilor din URSS şi a celor din războiul civil» >)

din Spania, se distanţează de ceea ce presupune un activism politic, fiind conștient de atrocităţile comuniștilor și de faptul că Marx a fost trădat de aceștia. În situaţia în care linia de partid este deasupra unei viziuni date de gândirea lui Marx, pentru Ellul a fost clar că în politica promovată de comuniști, prioritară nu este consecvenţa cu o anumită viziune asupra lumii (de altminteri, Ellul nu a întâlnit niciun comunist care să-l fi citit serios pe Marx).

Ellul, plecând de la modul său de viaţă, de la sărăcia îndurată, nedreptăţile survenite asupra tatălui său, în șomaj prelungit și în incapacitate de a-și găsi un loc de muncă, având în vedere că de la 15 ani a trebuit să se întreţină, atât pentru studiile sale, cât și să-și ajute părinţii bolnavi, a rezonat existenţial cu mesajul lui Marx. Pentru Ellul, Marx a fost autorul care a propus o viziune cuprinzătoare asupra lumii, a proceselor istorice. El a avut conștiinţa unei revelaţii, având impresia unei înţelegeri clare cu privire la ceea ce trăiește și, de exemplu, la mecanismele ce fac dificilă angajarea tatălui său. Ellul asumă dialectica, o metodă puternic folosită de Marx (care, de fapt, inversează dialectica lui Hegel). Ellul va folosi dialectica atât în cercetările sale ulterioare din istorie și sociologie, precum și în mărturisirea credinţei creștine.

Ellul a fost marcat de Marx cu privire la semnificaţia revoluţiei. El a fost convins că nici comuniștii, nici naziștii nu vor înfăptui revoluţia autentică. Ellul va rămâne preocupat întreaga viaţă de ceea ce presupune realitatea revoluţiei profunde (nu în sensul unei schimbări de regim economic, social sau politic, ci în ceea ce înseamnă resorturile profunde ale unei atitudini prin care să fie depășită alienarea impusă de conformismul unui anumit sistem menit să-l angajeze pe om la un mod autosuficient de a fi).

Un alt element de referinţă îl constituie opţiunea pentru realism. Marx nu este un filosof excesiv speculativ, un gânditor visător sau un intelectual obsedat de minuţiozitatea și activia unui aparat critic. El are un demers realist, prin care este vizată esenţa realităţii. Ellul a apreciat această capacitate de a atinge miezul realităţii. *De-a lungul întregii sale vieţi, Ellul a rămas de o luciditate extremă, ˟s-a orientat consecvent către esenţialul realităţii, având puterea să rostească limpede și tranșant adevăruri pe care mulţi nu ar fi ˟îndrăznit nici să le șoptească sau să le gândească.* Un al treilea reper preluat de la Marx este dat de sprijinul oferit celor slabi, celor asupriţi, supuși exercitării unei puteri alienante. Pentru Marx, proletariatul nu a însemnat doar muncitorii cu posibilităţi materiale reduse, fără bani și exploataţi de capitaliști. Marx a înţeles proletariatul ca fiind oamenii alienaţi de condiţiile de viaţă impuse prin mecanismele unei societăţi tot mai mecanizate, unde muncitorul este dezrădăcinat din universul său, pentru a fi pauperizat și aliniat în viaţa oraşelor industrializate. Marx arată că săracul este cel privat nu doar de mijloace materiale, ci și cel lipsit de ceea ce presupune o viaţă de familie, de educaţia şi cultura necesare formării.

Ellul, la puţin timp după descoperirea lui Marx, a conștientizat că acesta nu-i poate oferi răspunsuri la întrebări fundamentale, precum taina morţii și a dragostei. El a găsit în Sfânta Scriptură răspunsuri cuprinzătoare, acestea generând o coerenţă existenţială. Convertirea lui Ellul din 1932 nu a fost detaliată de acesta, dar ea ˟s-a petrecut subit și din acel moment, Ellul a asumat până la sfârșitul vieţii credinţa creștină. La 20 de ani a fost sfâșiat între Marx și Evanghelia Mântuitorului Hristos. Ellul apreciază că a învăţat de la critica violentă a lui Marx la adresa Bisericii și a creștinismului ceea ce nu ar trebui să fie un creștin.

Ellul precizează că atât Marx, cât și creștinismul revendică o viziune cuprinzătoare asupra lumii, cerându-se o poziţionare totală. Ellul mărturisește:

„[…] am fost confruntat între două viziuni radical diferite, marxismul şi creștinismul. Am refuzat să renunţ la vreuna dintre» >

ele sau să le reconciliez în mod artificial. Am trăit întreaga mea viaţă intelectuală în această manieră, dezvoltând progresiv un mod dialectic de gândire […]. Am citit Biblia, fără să o separ de realitatea economică sau politică […]. Marx m-a învăţat să studiez Biserica în mod sociologic”[2].

Referitor la implicarea în viaţa Bisericii, după o scurtă tatonare în 1932 – 1933 cu Biserica Romano-Catolică, Ellul percepe protestantismul mai aproape de Sfânta Scriptură. Se implică activ în viaţa Bisericii Reformate din Franţa. îl studiază pe Calvin, dar îl părăsește cu totul când îl descoperă pe Karl Barth. Acesta a avut o influenţă semnificativă în gândirea lui Ellul, întărindu-i modul dialectic de gândire. Barth a avut un efect eliberator de sub chingile calviniste, oferind mai mult decât răspunsuri, o metodă de gândire. Calvin oferea soluţii, răspunsuri, construcţii, în timp ce Barth determina implicarea în aventura existenţială a gândirii și a vieţii. Ellul, deși a fost influenţat atât de Marx, cât şi de Barth, a avut luciditatea de a vedea şi anumite insuficienţe cu privire la aceștia. De exemplu, Ellul a subliniat că Marx a rămas prizonierul a doua prejudecăţi întâlnite în timpul său: progresul și rolul important al muncii.

În primul an de studii la Facultatea de Drept are o întâlnire determinantă cu Bernard Charbonneau, cu care va rămâne prieten apropiat pentru întreaga viaţă. Charbonneau este autorul unor lucrări semnificative, dar puţin cunoscute. El a avut o influenţă aparte asupra gândirii lui Ellul, care îl considera unul din geniile rare ale timpului său. împreună fac multe drumeţii montane în Pirinei, descoperind forţa însufleţitoare a prezenţei în natură. Amândoi îşi cristalizează temele care au constituit

2 Jacques Ellul, *Perspectives on Our Age,* Canadian Broadcasting Coorporation, 1981, pp. 15-16.

preocupări pentru tot restul vieţii lor: tehnologia pentru Ellul, statul pentru Charbonneau.

Ellul aprofundează lucrările lui Marx, dar îl descoperă și rămâne atașat de Kierkegaard (singurul autor pe care l-a citit în mod integral). *Ellul conștientizează din anii 1940 că tehnologia este realitatea care modifică existenţa la nivel global, angajându-se într-o analiză aprofundată a implicaţiilor generate de tehnologie în societate.* Oripilaţi de ororile nazismului, Ellul și Charbonneau încearcă să găsească o a treia cale pentru a depăși utopiile generate de comunism și de nazism. Ei cochetează cu mișcarea personalistă a lui Emmanuel Monnier care a încercat o sinteză între creștinism și socialism. De asemenea, se apropie de o mișcare cu tendinţe anarhiste în care activa Denis de Rougement. în contextul unei societăţi marcate tot mai pregnant de un proces de dezumanizare, cei doi încearcă să promoveze un ecologism dublat de asumarea spiritualităţii creștine. „A gândi global și a acţiona local" devine sloganul promovat și asumat de-a lungul anilor de Ellul. Se insistă pe formarea unor nuclee, a unor grupuri mici de aproximativ 15 persoane care să se angajeze pe linia sloganului precizat.

În 1938 îşi ia doctoratul în Drept și se căsătorește cu Yvette, o credincioasă practicantă. Este dat afară din Universitate de către guvernul de la Vichy. Pentru a supravieţui, atât el cât și soţia trăiesc ca ţărani pe o proprietate cedată de niște prieteni, în jurul orașului Bordeaux. în timpul războiului participă activ la Mișcarea de Rezistenţă din Franţa. După eliberarea Franţei a fost timp de 6 luni consilier municipal al primăriei din Bordeaux, dar fără să poată impune o linie lipsită de compromis. Din experienţele care au vizat angajarea sa în demersuri specifice vieţii politice, a dobândit încă din tinereţe convingerea că oamenii politici pot schimba doar ceva, puţin, la suprafaţă, rămânând sceptic faţă de puterea transformatoare a politicii.

În 1948 începe să redacteze lucrarea *La Technique ou l'Enjeu du siècle,* pe care o finalizează în 1950. Este

refuzat de edituri, iar lucrarea va fi publicată abia în 1954. în anii de după război, când aproape toţi reprezentanţii intelectualităţii franceze erau sub influenţa Partidului Comunist, Ellul se declară anticomunist. Spre deosebire de mulţi comuniști sau simpatizanţi ai comunismului, Ellul l-a citit pe Marx. Rezultatele dezastruoase și atitudinea comuniștilor spanioli din timpul războiului civil din Spania l-au determinat pe Ellul să se îndepărteze de comunism, pe care îl consideră o corupere profundă a condiţiei omului. Așa cum arăta Patrick Chastenent, Ellul deși nu a fost receptat ca un profet în ţara sa, a fost un precursor al unor linii de forţă, materializate ulterior de către Michel Serres, Pierre Bourdieu, Pascal Bruckner, Ivan Illich, Jean Baudrillard. A fost luat în serios mai mult în SUA decât în Franţa. Publicarea cărţii sale în 1962 în SUA, l-a făcut cunoscut lumii.

Jean Porquet arată că Ellul a avut puterea de a spune nu. A spus un „Nu” hotărât societăţii tehnicizate, hipnotizate de mitul progresului continuu, în timp ce de fapt se consolida un proces de negare și de alienare a omului. A refuzat mai multe oferte politice, precum și postul de decan din cadrul Universităţii din Bordeaux. A fost un intelectual de forţă care a mărturisit despre vocaţia libertăţii omului, atât ca profesor prin cursurile sale cât și prin lucrările scrise. *În contextul unei societăţi din ce în ce mai tehnicizate, Ellul, prin tot ce a făcut, ˚s-a implicat atât în domeniul educaţional, cât și în cel al vieţii sociale pentru a forma personalităţi puternice, oameni de caracter care să răzbată în viaţă. În faţa logicii sistemului tehnologic, ghidată de tirania eficienţei.*

Ellul arată că dragostea autentică, empatia și capacitatea reală de asumare a celuilalt, constituie atacul cel mai radical în faţa tăvălugului depersonalizării, promovat prin reţelele sistemului tehnologic.

1.2. *Repere ale gândirii lui Jacques Ellul*

Jean-Luc Porquet, plecând de la trei lucrări reprezentative ale lui Ellul: *La Technique ou lenjeu du siècle* (1954), *Le System technicien (*1977) și *Le Bluff*

technologique (1988), prezintă sintetic liniile de forţă ale viziunii lui. Capacitatea de sinteză și stilul specific jurnalismului permit o expunere adecvată pentru publicul larg. Având în vedere prezentarea realizată de Porquet, evoc în formă concentrată câteva din reperele gândirii lui Ellul:

Tehnica actuală este diferită prin natură faţă de tehnicile tradiţionale, formând un sistem

Ellul subliniază că tehnologia actuală, prin gradul ei mare de interactivitate, de interacţiune constantă cu omul se diferenţiază de tehnica tradiţională, utilizată instrumental. *Tehnologiile actuale sunt integrate într-un sistem tehnologic.* Acesta nu presupune doar rezultanta unor artefacte sau interconexiunea unor medii tehnologice, ci *reprezintă integrarea unor modele bazate pe raţionalitatea operatorie, astfel încât existenţa să fie riguros organizată pe bază de algoritmi, proceduri și să fie asigurată eficienţa sistemului. Logica eficienţei este determinantă în sistem, aplicându-se în mod constant o raţionalitate de tip tehnic.*

Este o simplificare grosieră și de-a dreptul ridicol ca evaluarea critică a tehnologiei de către Ellul să fie redusă la o înţelegere conform căreia Ellul ˝s-ar opune tehnicii sau ar fi ˝împotriva aparatelor casnice, a autoturismelor, a avioanelor, a medicamentelor, a televiziunii, a calculatorului, et[. *Ellul nu este împotriva tehnicii, dar are curajul și luciditatea să gândească implicaţiile tehnologiei în societatea de astăzi.* Pentru o astfel de analiză, el încearcă să ia distanţă faţă de mediile tehnologice (un lucru de maximă dificultate, ţinând cont că zilnic existenta noastră este invadată de astfel de medii). Astfel, *Ellul depășește o percepţie entuziastă sau naivă, în raport cu tehnica, arătând că sistemul tehnologic actual nu este unul neutru. Mitul neutralităţii tehnologice este depășit de Ellul.*

Gânditorul francez accentuează că tehnologiile actuale, integrate într-un sistem, nu pot fi reduse la un instrument neutru. Ellul, având capacitatea extraordinară

de a vedea dincolo de percepţia imediată furnizată prin simţuri, de a face legături dintre cele mai imprevizibile și de a avea darul unei viziuni globale asupra realităţii, nu se oprește atunci când analizează implicaţiile tehnologiei la obiectul tehnic în sine. De exemplu, atunci când ia în discuţie autoturismul, evident că nu este împotriva folosirii acestui mijloc de transport. însă, el analizează tot ceea ce decurge din folosirea autoturismului: războiul din Golf, războaie economice cu implicaţii politice, fiind susţinute regimuri dictatoriale doar pentru rezolvarea unor interese în ceea ce privește resursele, exploatarea de către corporaţii și multinaţionale, precum și dominarea guvernelor de către acestea, fordismul care produce nu doar o automatizare a muncii, ci și a existenţei, chinul suportat în trafic și în blocaje rutiere în marile orașe, deși propagandistic este promovat sloganul că tehnica este în slujba omului.

Ellul are capacitatea extraordinară de a relaţiona, de a interconecta implicaţii ale unei tehnologii particulare, sesizând capacitatea tehnologiilor actuale de a nu rămâne izolate între ele, ci de a forma un sistem care acaparează tot mai mult existenţa, parazitează viaţa până ajunge să o substituie. încă prin prima sa lucrare publicată în 1954, Ellul arată că tehnica reprezintă realitatea dominantă, cu impactul cel mai mare pentru societatea noastră. El depășește sintagmele: „industrială", „post-industrială", „de consum" date societăţii, introducând denumirea de „societate tehnicistă". în această societate se combină logica eficienţei cu cea a divertismentului. Logica eficienţei urmărește identificarea celei mai bune căi, a metodei celei mai eficace pentru a asigura rezultatul optim. Această metodă se bazează pe calcul. Fiind exersată în mod excesiv, urmărindu-se realizarea unui sistem raţional și eficient, se va ajunge în cele din urmă la o realitate care nu este nici raţională, nici eficientă.

În ceea ce privește divertismentul, pe linia lui Guy Debrod, arată că societatea spectaculară nu presupune doar o extensie a spectacolelor, a divertismentului prin

show-uri, cinema, mall-uri, industria divertismentului, etc., ci că întreaga viaţă este redusă la un spectacol. Mediile tehnologie actuale transformă politica, războaiele, problemele economice, crizele de tot felul în spectacole. Actul religios, cultural și educaţional, pentru a fi cu impact trebuie convertit prin intermediul logicii divertismentului.

În lucrarea din 1977, Ellul merge mai departe și înlocuiește sintagma de „societate tehnicistă" cu cea de „sistem tehnologic". *Prin sistem tehnologic, Ellul înţelege integrarea modelelor structurate prin raţionalitatea de tip tehnic.* El nu este adeptul unei viziuni mecaniciste conform căreia societatea este transformată într-o mega-mașină. *El arată că sistemul tehnologic nu ia naștere de la sine, ci apare și se grefează pe un trup social, dezvoltându-se cu o viteză artificială care depășește ritmul fiziologic, parazitând tot mai mult viaţa organismului viu social, până la substituire. Sistemul tehnologic este ireductibil la o clasă socială (nici măcar la cea a tehnocraţilor), el pătrunde și se dezvoltă în mod reticular, formând reţele din ce în ce mai cuprinzătoare.* Din această perspectivă, Ellul face o comparaţie dură, asemănând modul de subzistenţă al sistemului tehnologic cu cel al cancerului. Sistemul tehnologic se infuzează și se dezvoltă în societate în mod asemănător cu dezvoltarea cancerului într-un organism. Celulele maligne se dezvoltă într-un ritm nefiresc, dincolo de fiziologicul obișnuit, ajungând la parazitarea unor ţesuturi, ale unor organe. în cele din urmă tumorile maligne, dezvoltate în metastaze, invadează întregul organism până ajunge să lichideze viaţa. Celulele bolnave, canceroase mor odată cu cele sănătoase. Ele generează omorârea celulelor sănătoase și propria moarte, dar nu pot acţiona în alt fel. Proliferarea sistemului tehnologic în viaţa societăţii actuale se desfășoară în mod similar cu modul de apariţie și de dezvoltare al cancerului într-un organism.

Ellul arată că informaţia a favorizat enorm dezvoltarea sistemului >

tehnologic, ajungând la sisteme integrate prin

organisme și aplicaţii informatice în toate domeniile de activitate (economie, transporturi, politică, sănătate, educaţie, cultură, religie, bancar et[.). Practic, existenţa este supusă unei permanente informatizări, fluxul informaţional devenind o realitate tehnică imediată şi universală. Prin revoluţia» informatică, domeniile sunt interconectate, fiind integrate diferite subsisteme.

Sistemul tehnologic urmează propria sa logică de auto-dezvoltare

Prin ritmul extrem de accelerat sistemul tehnologic induce o accelerare a acceleraţiei istoriei, care face dificilă o previziune pe termen lung. Ellul arată că mai multe previziuni (de exemplu, cea făcută de Clubul de la Roma din 1972 sau altele din 1974,1977,1980,1983) au fost infirmate întrucât tehnica este opacă. Lumea se modifică rapid și global. Este vorba de o schimbare structurală, nu de suprafaţă, existând conștiinţa în cadrul unei singure generaţii că au fost schimbate mai multe lumi în decursul unei singure vieţi (o premieră istorică). Tehnica a permis această realitate. în contextul actual, o previziune pentru următorii 15 – 20 de ani este greu de făcut, ţinând cont de rapiditatea cu care se schimbă lucrurile. *Ellul arată că este greu deficut previziuni întrucât raţiunea tehnicizată este incapabilă să gândească tehnica în ea însăşi. Această raţiune rămâne structural limitată, extin-»*

zând și perfecţionând propria logică de tip tehnicist.

Teza lui Ellul, avansată încă din 1954și dezvoltată ulterior, conform căreia tehnica are propria ei logică și că prin viteza ei atinsă deja se va auto-dezvolta, fiecare secvenţă tehnică preferând tehnica în detrimentul omului, a constituit un mare scandal. Ea este extrem de incomodă deoarece lovește în autosuficienţa omului, în credinţa lui că poate stăpâni și controla totul, inclusiv tehnica. Iluzia de a crede că se poate controla sistemul tehnologic este o mare amăgire. Astăzi, prin dependenţele tehnologice întâlnite, această teză reprezintă o evidenţă trăită cotidian. Cu toate acestea, ea continuă să scandalizeze prin faptul că nu este deloc confortabil să constatăm că am

generat o realitate artificială care ne subjugă. Sclavia tehnologică, prin faptul că oferă în mod compensatoriu facilităţi și comodităţi, este mai greu de conștientizat, cu atât mai mult să fie asumat un efort de a dobândi libertatea în raport cu sistemul tehnologic.

Invenţiile tehnice produc noi descoperiri în alte domenii, intercorelând și consolidând mitul unui progres continuu. Ellul arată însă că este vorba de un progres orb, automatizat și care nu ţine cont de nevoile profunde ale omului. Invenţiile din cadrul sistemului tehnologic nu mai poartă amprenta unor oameni de geniu precum Leonardo da Vinci sau Louis Pasteur, ele devin adeseori consecinţe automate ale unui demers progresist pentru care *up-datarea,* noutatea înseamnă autodepășire, presupune o superioritate în raport cu existenţa trecută. Cultivându-se o asemenea stare de spirit, invenţia, noutatea devin o stare generală.

Ellul arată că sistemul tehnologic, urmărindu-și propria logică de autodezvoltare, proliferează, se extinde cu o viteză exponenţială, omul găsindu-se într-un univers al mașinilor și tehnicilor extrem de variate. O lume tehnicizată se construiește cu o viteză ameţitoare în care omul»

fascinat de inovaţiile tehnologice este incapabil să se mai desprindă de ceea ce presupune acest tsunami devastator al proliferării tehnologiei în toate aspectele vieţii.

Ellul revine în 1977 asupra tezei logicii de auto-dezvoltare, specifică tehnicii, arătând că între timp mai mulţi cercetători au asumat-o și au dezvoltat-o. El adaugă faptul că progresul tehnic actual, materializat prin diferite inovaţii tehnologice, se concentrează pe ceva secundar. Aspectele tehnologiilor de astăzi vizează inutilul și insignifiantul (de exemplu, aparatul de uscat salata, et[.). Acest caracter superfluu confirmă *logica internă a sistemului tehnologic: ea nu vizează o intenţionalitate clară a omului, ci urmărește pur și simplu în mod implacabil, propria dezvoltare.* Ellul accentuează că

progresul tehnic și agenda progresismului ideologic sunt favorizate de corporaţii, urmărindu-se o eficienţă sporită în vederea creșterii profitului. Ellul evidenţiază riscurile progresului tehnic (poluare, creșterea armamentului și rafinarea acestuia, controlul generalizat al vieţii omului, mutaţiile genetice, riscurile câmpurilor electromagnetice generate de mediile tehnologiei informaţiei, et[.). El arată că progresul este justificat ideologic și printr-o manipulare crescută oamenii se angajează în împlinirea dezideratelor promovate printr-o agendă ideologică progresistă, marcată de puternice accente utopice. Ellul menţionează că în cadrul sistemului tehnologic, omul nu are posibilitatea unei opţiuni de a alege, el acţionează în mod necesar, fiind redus la o secvenţă angrenată într-un angrenaj și urmărind logica sistemului.

În aceste condiţii, prin automatizarea muncii și a existenţei, se pierd nu doar abilităţi și competenţe, ci și sensul profund de a face sau de a trăi o experienţă. Atunci când se pierde raţiunea profundă a realizării unei acţiuni sau a trăirii unei realităţi, raţiunea adevărată fiind substituită de raţiunea tehnicizată, automatizată, se pierde din vedere sensul. *Diluarea până la absenţă a motivaţiei profunde, a sensului adânc pentru care ne angajăm într-un anumit demers, generează o criză de perspectivă. Se pierde tot mai mult din bucuria, imprevizibilitatea și spontaneitatea vieţii, care trebuie mutilată pentru a încăpea în patul procustian al secvenţelor tehnice impuse de către un sistem din ce în ce mai impersonal. Astfel se ajunge la un deficit de autenticitate, libertatea personală fiind inhibată.*

Ellul, în mod lucid, nu se entuziasmează în faţa progresului tehnic, arătând că tehnica generează probleme noi, promiţând că le va rezolva prin noi tehnici. De exemplu, pentru a depăși stresul generat de ritmul acaparator al societăţii tehnicizate sunt promovate tot felul de tehnici și de somnifere, care să favorizeze o stare de relaxare. Pentru a asigura securitatea sunt instalate videocamerele și tehnici de supraveghere. Pentru a birui

boala și în cele din urmă moartea, biotehnologiile de astăzi prin nanotehnologii ne asigură o prelungire a vieţii. Pentru a depăși apăsarea produsă de modul automatizat de a gândi și de a fi ˇîn multinaţionale, sunt asigurate în mod compensatoriu petreceri la sfârșit de săptămână în familia corporatistă, încurajându-se o eliberare din încorsetarea formalistă, existentă în timpul săptămânii de lucru.

Ellul arată că tehnica nu doar că nu rezolvă problemele, ci generează altele noi. De exemplu, pesticidele cresc productivitatea agricolă, dar sporesc efectele nocive asupra sănătăţii omului, poluează râurile și pânzele de apă freatică. Soluţia tehnică este locală, punctuală pentru o anumită situaţie, însă ea generează probleme la nivel global, mai vaste decât cazul de la care ˇs-a plecat. În fiecare domeniu, promisiunea rezolvării printr-o soluţie tehnică este înșelătoare, întrucât o astfel de așa-zisă soluţie va genera noi probleme, tot mai complexe, necesitând o perfecţionare a tehnicii, realizându-se așa-numitul efect de avalanșă.

Sistemul tehnologic erodează democraţia autentică și politică, uniformizând toate civilizaţiile

Ellul arată că deși prin mediile tehnologice de astăzi cetăţeanul este informat, prin suprastimularea informaţională, gândirea acestuia este alienată. El cu greu îşi poate forma o reflecţie proprie, o atitudine personală, fiind receptiv la ceea ce i se comunică mediatic, iluzionându-se că propria opţiune este consecinţa unei hotărâri libere. Prin interacţiunea dintre stat și tehnică ˇs-a ajuns la o modificare substanţială a vieţii sociale și politice. Până la dezvoltarea tehnicii conta personalitatea unui lider politic, programul propus, ideile dezbătute. Într-o societate tehnicizată, ceea ce contează ţine de imaginea promovată în media. Nu mai contează omul sau consistenta ideilor, ci imaginea și atitudinea emoţională declanșată și amplificată prin mediile tehnologice. Vigilenţa cetăţeanului este anesteziată prin fluxul informaţional transmis prin mediile tehnologice. Ellul arată (ulterior și alţi autori au demonstrat acest lucru, de

exemplu, Michel Claesseus în lucrarea *La Technique contre la démocraţie)* că tehnica diluează semnificativ democraţia. El precizează (un scandal pentru mentalitatea omului suprainformat de astăzi) că un cetăţean cu cât este mai puţin conectat la mediile de informare în masă, cu cât este mai puţin informat mediatic, cu atât îşi poate exercita în mod liber propriile opţiuni, cultivând astfel exigenţele unei democraţii participative.

Ellul subliniază că prin interacţiunea dintre stat și tehnică, se realizează o consolidare reciprocă a acestora. Tehnica întărește statul, care la rândul său consolidează tehnica. *Ellul accentuează că prin reciprocitatea dintre stat și tehnică, statul nu mai reprezintă ceea ce ţine de identitatea sa specifică, structurată în modernitate, ci devine un sistem birocratic, tot mai complex, integrând tehnica pentru a genera proceduri birocratice în toate domeniile, determinându-se astfel o apăsare puternică și o presiune mare asupra cetăţenilor. Administraţia devine o birocraţie excesivă și împovărătoare. Toate domeniile devin guvernate prin logica sistemului tehnologic, astfel încât economia, sănătatea, educaţia, cultura se supun tot mai mult raţionalităţii tehnice, urmărindu-se o productivitate măsurată şi cuantificată prin parametri și indicatori cantitativi.*

Inclusiv, cercetarea ştiinţifică este aservită productivităţii de tip tehnic. Sunt finanţate proiecte de cercetare de la care se așteaptă rezultate concrete privind creșterea unei competitivităţi nu doar în plan militar, ci și în ceea ce privește productivitatea materială prin implicaţii economice. Celebra sintagmă de „cercetare-dezvoltare”, apărută în anii 1950 în SUA și preluată după un deceniu în Franţa, exprimă această viziune. „Cercetarea-dezvoltarea” legitimată prin nevoia de a crește productivitatea este combătută de Ellul. El arată că discursul propagandistic de susţinere a creșterii „cercetării-dezvoltării” vizează doar faptul de a fi mereu în cursă, mereu conectaţi pentru depășirea unor indicatori, agenţi de extindere a raţionalităţii tehnice, specifici sistemului tehnologic.

Ellul precizează că multinaţionalele sunt copiii tehnicii, materializând logica sistemului tehnologic. Corporaţiile, urmărind creșterea profitului sunt angajate în promovarea unei productivităţi de tip tehnic. Ellul, încă din 1954, preciza dezvoltarea accelerată a multinaţionalelor în industrie, agricultură, industria farmaceutică și în cea a divertismentului. Tehnica reprezintă un numitor comun pentru multinaţionale, fiind cultivată consecvent logica specifică raţionalităţii de tip tehnic.

Prin multinaţionale se structurează o economie mondială, o piaţă unificată la nivel planetar. Ellul arată că tehnica nu produce doar o globalizare în domeniul economiei, ci devenind universală, ea uniformizează și standardizează toate civilizaţiile specifice. *Ellul menţionează că în trecut toate tehnicile tradiţionale erau integrate într-o anumită civilizaţie, însă tehnica actuală prin sistemul generat, înglobează toate civilizaţiile, anulându-le specificităţile proprii.* Tehnica devine universală întrucât oamenii sunt conectaţi la nivel planetar la mediile tehnologice, prin care sunt induse repere de gândire și de a fi. Limbajul tehnic devine limba universală a omului, redus la o secvenţă integrată în sistemul tehnologic actual.

Sistemul tehnologic – mediu de promovare a ideologiilor și de organizare riguroasă a insignifiantului

Ellul demonstrează în mod redutabil că *sistemul tehnologic integrează și depășește ideologiile, fiind un mediu foarte eficient de răspândire a propagandei.* Bombardarea cu informaţii constituie suportul de promovare a propagandei. în mediul tehnologiei informaţiei nu există repere statornice, nu există continuitate, fluiditatea fluxului informaţional favorizând realizarea unei mentalităţi receptive la orice modificare, la tot ce este nou, la depășirea oricăror prejudecăţi și cutume.

Într-o astfel de mentalitate se conturează cadrul perfect de vehiculare a ideologiilor, de formatate a unui mental colectiv, dar cultivându-se amăgirea că cei care se

înscriu pe valul progresist sunt liberi, sunt agenţii biruitori asupra oamenilor și instituţiilor care mai poartă amprenta a ceea ce este retrograd, anacronic. Mase de oameni sunt instrumentalizate, dându-li-se iluzia că înfăptuiesc istoria (revoluţii, schimbări de guverne et[.)

Fluxul informaţional extrem de diversificat dă iluzia conectării la J

evenimentul prezentat (război, catastrofa et[.). *Informarea nu înseamnă însă și participare empatică.* Prin bombardarea cu atâtea informaţii de o diversitatea covârșitoare omul trăiește o anumită nesiguranţă, incertitudine, date de faptul că nu există o explicaţie coerentă, globală la multitudinea evenimentelor prezentate. Pe acest fond apare și se dezvoltă propaganda cu pretenţia de a oferi o explicaţie plauzibilă omului pentru tot ceea ce se întâmplă în jurul său. Astfel, informaţia devine suportul și vehiculul discursului propagandistic.

Informaţiile transmise prin mediile tehnologice actuale sunt instantanee, polimorfe, caleidoscopice, fragmentare. Foarte rar este prezentat contextul, perspectiva istorică sau interpretarea informaţiilor prezentate. în aceste condiţii, prin propagandă este transmisă linia care trebuie implementată, convingând emoţional și prin persuasiune. Ellul arată că propaganda nu arată doar știri false sau prezentarea mincinoasă a unor evenimente. De exemplu, Goebbels, coordonatorul propagandei naziste, ţinea la exactitatea faptelor difuzate, la corespondenţa precisă a acestora cu realitatea. *O propagandă autentică prezintă cifre șocante, imagini generatoare de emoţii puternice, date fără referinţe, evenimente detașate de context. Apoi este dată o interpretare acestor fapte în scop propagandistic, astfel încât să creeze cadrul unei reprezentări false a realităţii.*

Prin mediile tehnologiei actuale se lucrează direct asupra minţii omului. Nu este o operare intermediară lucrată prin intermediul trupului (ca în cazul tehnicilor tradiţionale) ci se lucrează nemediat, direct supra minţii, creierul fiind supus unei suprastimulări informaţionale

copleșitoare, fără a mai putea procesa în mod conștient datele furnizate. Opinia publică este formată în direcţia promovării tendinţelor ideologice susţinute propagandistic. *Propaganda actuală produce adeziuni exprimate în reţele de socializare, fără să fie urmărită coerenţa unei anumite argumentări, ci pur și simplu bifarea unei tendinţe gata formulate. Convingerile sunt formate într-o manieră propagandistică, nu sunt rezultatul unor reflecţii personale. Spiritul critic este suprimat.*

Ellul arată că publicitatea și bluful tehnologic sunt motoare ale sistemului tehnologic. Se constată o creștere exponenţială a bugetelor alocate pentru publicitate. Rolul acesteia este decisiv pentru a-l aclimatiza pe om cu exigenţele sistemului tehnologic, încercând să-l convingă de legitimitatea acestuia. Ellul arată că publicitatea din mediile actuale fie că prezintă rezultate din cercetarea ingineriilor genetice, informaţii privind sateliţii care gravitează în jurul planetei, trimiterea în cosmos a unor staţii de cercetare, operaţii chirurgicale făcute de roboţi, mașini și metrouri conduse prin intermediul unor solfuri, toată această publicitate, dincolo de situaţia punctuală promovată, este o pledoarie pentru tehnica în însăși natura ei. Se poate vorbi de un cult la adresa tehnicii actuale, de o atitudine idolatră în raport cu tehnologia de astăzi.

În propaganda promovată prin mediile tehnologie, imaginea este determinantă, surclasând cuvântul. în lucrarea *La Parole humiliée,* Ellul arată că nu există o echivalentă între cuvânt şi informaţie. *În* J»

cuvânt există ceva dincolo de ceea ce poate fi convertit într-o informaţie, o semnificaţie care scapă formulării de tip tehnic. Cuvântul facilitează un dialog în care este respectată libertatea interlocutorului. Imaginea, dimpotrivă este imperativă. Ea se prezintă ca o evidenţă, fiind eficientă prin certitudinea pe care o transmite. Cuvântul are nevoie de un timp pentru a fi transmis, interiorizat, presupunând o anumită reflecţie. Imaginea este imediată, scurteircuitând un proces reflexiv, atunci când ea se transmite cu viteză mare, derulându-se o

mulţime impresionantă de imagini, într-un interval scurt de timp.

Prin faptul că omul contemporan este supus constant bombardamentului imagistic, ajunge să devină un spectator, vizionând realitatea prin intermediul imaginilor și crezând că realitatea se suprapune cu imaginea consumată. Imaginile construiesc în jurul nostru o ficţiune. Omul, fiind decuplat tot mai mult de realitatea naturală, dată îşi construiește o lume închipuită prin fantasmele și imaginile furnizate. Prin cultivarea obsesivă a imaginilor, emoţia substituie ideea, ajungându-se la o alienare a gândirii. Stereotipurile mentale sunt dezvoltate pe această linie. Ellul menţionează că omul format prin imaginile mediului tehnologic actual și-a pierdut libertatea profundă.

Ecranul prin care sunt furnizate imaginile, decupează o parte din realitate, pe care apoi o reconstruiește, ecranând astfel realitatea, devenind un obstacol între noi și realitate. Se întărește convingerea că ceea ce văd pe ecran este realitatea efectivă (efectul de real promovat prin intermediul mediului televizual, prezentat și analizat de către Pierre Bourdieu). Ellul vede în televizor unul dintre factorii determinanţi în creșterea violenţei și a sexualizării exagerate. Ellul reliefează faptul că prin dezvoltarea informaticii, prin extinderea ei în cotidian, cuvântul este golit de conţinut, limbajul devine unul strict utilitarist. în limbajul calculatorului este greu de folosit alegorii, metafore, parafraze. Este nevoie de cultivarea unui limbaj fără nuanţe şi fără fineţe. Gânditorul francez cheamă la o rezistentă în

— faţa asediului produs de o mașină antiumană, prin care el desemnează audiovizualul.

Sistemul tehnologic nu reprezintă doar un mediu favorabil propagandei, ci este cadrul de organizare riguroasă a insignifiantului. Tot ceea ce este profund nu merită luat în discuţie. Ceea ce este secundar și derizoriu, în schimb, devine obiect de focalizare care necesită întreaga noastră atenţie. Nu este vorba doar de o promovare punctuală a unei situaţii superficiale, ci de un

demers programatic prin care nimicul trebuie să devină centrul preocupărilor noastre. *Nihilismul mediatic nu are anvergura nihilismului metafizic contestatar, ci, pur și simplu, reprezintă o promovare a nimicului ambalat în mod fascinant, o polarizare în jurul nimicului (în sens de nulitate).* Fără o doză adecvată de infantilism, sunt puţine șanse de a deveni un vector al imaginii vehiculate prin mediul tehnologic actual.

Logica divertismentului, specifică sistemului tehnologic, transformă totul în *show. Problema nu este de a fi ˇîmpotriva distracţiei, ci faptul că absolut orice este transformat în divertisment (inclusiv realităţile care ar presupune o anumită gravitate și sobrietate). Cultura, gândirea sunt alienate.* EIlul arată cum tehnica masifică gândirea, destructurează ceea ce ţine de o cultură mare. Prin faptul că societatea tehnicistă ne promite raiul pe pământ, bunătatea și prosperitatea materială, totul se măsoară prin indicatori de tipul PIB-ului. Pe această linie se susţine propagandistic că o cultură se dezvoltă într-o societate care a atins un grad mare de bunăstare materială.

Ellul demontează această teză, el arată cu exemple concrete din istorie cum spiritualitatea și cultura nu sunt condiţionate de nivelul prosperităţii materiale. Ellul se exprimă cu francheţe, arătând că teza conform căreia cultura este determinată de o bunăstare materială reprezintă o ipocrizie. Cel care este consecvent cu o linie materialistă, în fond nu acordă o importanţă culturii. Conștiinţa este neglijată, iar viaţa religioasă pare o ameninţare pentru economie. *Ellul arată cum o civilizaţie devine mare doar în măsura în care interiorizează repere spirituale și culturale fundamentale.*

Ellul, făcând referire la cultura transmisă prin mediul tehnologic, afirmă că ea se reduce la documentare, la informare. însă adevărata cultură nu înseamnă doar acumularea de cunoștinţe. Vizionarea unui ***i)***

spectacol la televizor sau pe *youtube* nu produce un efect cultural adecvat, întrucât informaţiile primite

excedează capacitatea de interpretare într-un cadru cultural mai larg. Accesul la Internet și navigarea prin acest mediu nu înseamnă premisele pentru formarea unei culturi solide. *Cultura autentică presupune timp, răbdare, consecvenţă, interiorizare în timp a unor cunoștinţe, experienţe de viaţă care să conducă la o viziune edificatoare, la o înţelegere adâncă a celor trăite. Cultura autentică nu poate fi apanajul unui divertisment digitalizat, nu poate fi dobândită instantaneu printr-o simplă derulare a imaginilor.*

Ellul arată cum integrarea în sistemul tehnologic actual, ne împiedică să gândim, să reflectăm autentic. Cunoaşterea care necesită o întrupare a ideilor în acte și evenimente de viaţă este obturată, scurteircuitată, producându-se o gândire de tip *breaking-news.* Nu mai există continuitate și aprofundare, ci preluare a unor idei gata formulate.

Cultura tehnicistă de astăzi are ca scop adaptarea omului la sistemul tehnologic. Educaţia are un rol important în acest sens, încă din clasele mici, copilul fiind supus deopotrivă unei educaţii excesiv de tehnicizate, dar și marcate de puternice intruziuni ideologice. Școala, în loc să promoveze o educaţie pentru viaţă, să formeze caractere puternice, ajunge să infantilizeze, să realizeze roboţi ușor de integrat în fluxul productiv al sistemului tehnologic, cetăţeni aliniaţi corect la comandamentele ideologice ale agendei progresiste. învăţământul a pierdut din frumuseţea și imprevizibilitatea unui demers destinat edificării omului, fiind redus la un sistem de conformare a gândirii la tiparele ideologice. în loc să fie avută în vedere formarea de caractere, de oameni cu gândire vie și creativă, se pune accentul pe formarea de tehnicieni. O astfel de educaţie și de cultură poartă amprenta masificării, structurate de adevărate arme de instrucţie în masă (în formularea lui John Taylor Gatto). Cultura și educaţia masificate generează mereu o atitudine psihologică favorabilă tehnicii. Ellul precizează că în toate societăţile până în secolul al XVIII-lea tehnica era integrată

într-o cultură globală. Apoi, cultura a fost dominată sau marginalizată de către tehnică, până la societatea tehnicizată de astăzi când este cu totul spulberată.

e) *Tehnica – noua religie a societăţii tehnicizate*

Ellul arată că sistemul tehnologic contribuie la diluarea conștiinţei orientate către transcendent. *Duhul lumii este interiorizat în sistemul tehnologic și el devine acaparator, cuprinzându-ne cu totul, înlănţuindu-ne în ceea ce ţine exclusiv de cele văzute. Omul, integrat în sistemul tehnologic, a pierdut exerciţiul de a se orienta către cer sau chiar de privi spre cer. Ecranul tinde să devină unicul interlocutor, cuprinzându-l cu o vrajă ademenitoare, ţintuindu-l în preocupări strict lumești.*

Ellul arată că tehnica nu are nimic sfânt, desfiinţând orice taină, încercând să reducă totul la secvenţe logice, utilizate prin intermediul raţiunii tehnicizate și transformând totul în mijloace, în scop utilitarist. Nu există niciun scrupul în acest demers. Tehnica reface lumea, ocultând natura creată de Dumnezeu, construind o altă lume virtuală. Totodată, prin biotehnologii se urmărește și modificarea naturii omului, nu doar a lumii. Spiritul luciferic devine dominant în acest demers.

Dumnezeu Cel viu este substituit prin tehnologiile de astăzi care promit totul, inclusiv biruinţa bolilor, prelungirea vieţii și, în definitiv, suprimarea morţii. Utopia construirii raiului pământesc este coordonată majoră a ideologiei sistemului tehnologic actual. încă din 1954, Ellul anticipa că omul va fi redus la o secvenţă tehnică. Dezideratele utopice denunţate de Ellul, în urmă cu câteva decenii sunt promovate prin profeţii delirante astăzi, precum cele ale lui Ray Kurzweill (eliminarea bolii și a morţii prin biotehnologii) sau ale lui Bernard Debré, fost director al spitalului Cochin din Paris, care în lucrarea sa *La Grand Transgresion,* anunţă înlocuirea speciei *Homo Sapiens* cu *Homo Scientificus* (un mutant tehnologic). *Homo sapiens* a degradat planeta și, practic, el trebuie înlocuit de noul om *Homo Scientificus* care va avea resursele să populeze întreg universul.

Omul, neputând să trăiască fără sacru, ajunge să deturneze experienţa religioasă. Tehnica, urmărind să elimine religia, ajunge ea însăși să fie noua religie, o religie seculară, ghidată de principiile progresismului radical, cerând fidelitate și ascultare. Cine pune în discuţie, se îndoiește sau mai mult încearcă să critice noua religie este înfierat cu tot felul de etichete (de aici se observă caracterul totalitar al noii religii). Adepţii progresismului radical se angajează cu fervoare în realizarea progresului tehnic, făcându-și un ideal de viaţă din acesta și având un comportament religios în acest sens. Ellul le atrage atenţia nu doar asupra riscului de a pierde libertatea profundă, dar și de a distruge ceea ce este fundamental pentru om, dragostea.

În acest sens, Ellul menţionează: „Sclavi ai progresului, voi o să priviţi cu ochii voștri cum se va distruge una din cele mai profunde raţiuni ale omului de a trăi: dragostea”[3].

Tocmai de aceea, rezistenţa opusă de Ellul este aceea a dragostei autentice. *O iubire adevărată va rămâne mereu imprevizibilă, capabilă să atingă inclusiv inima unui om robit de sistemul tehnologic, să trezească în el ceea ce ţine de demnitatea sa personală, conferită de chipul lui Dumnezeu care îi structurează identitatea. Dragostea nu poate fi biruită de niciun sistem, nici măcar de cel tehnologic.* Suntem chemaţi să trăim exigenţele iubirii în duhul Evangheliei, de a ne pune cu adevărat sufletul pentru semenul nostru, mai ales când frumuseţea dumnezeiască a acestuia este schimonosită prin caricaturizarea, alienarea produse de sistemul tehnologic impersonal. Nu este o soluţie de tip politic, ci o angajare pe calea Evangheliei, o trăire creștină pe care Ellul a asumat-o şi a mărturisit-o.

1.3. *Luciditatea profetică a gândirii lui Jacques Ellul – expresie a asumării și a trăirii condiţiei creștinului de a fi în lume, dar nu din lume*

3 Jean-Luc Porquet, *Jacques Ellul...,* p. 201.

Gândirea lui Ellul este paradoxală, ireductibilă la un discurs abstract, formulat prin concepte sofisticate și pretenţios în exprimare. Ellul, încă din tinereţe, formându-și bagajul intelectual prin influenţa a trei dialecticieni semnificativi: Soren Kierkegaard, Karl Marx și Karl Barth, se angajează pe linia unei gândiri de forţă, cu realism și luciditate. împreună cu Bernard Charbonneau, încă din vremea studenţiei, continuând de-a lungul vieţii, au curajul de a spune pe nume realităţilor sociale cu care se confruntă lumea. Spre deosebire de Charbonneau, agnostic, la Ellul forţa gândirii dialectice materializează condiţia creștinului în lume. Ellul, creștin practicant, împărtășește tensiunea eshatologică exprimată în Evanghelie prin cuvintele *deja* și *nu încă.* El asumă în situaţiile concrete de viaţă condiţia creștinului *de a fi ˝în lume,* dar nu din această lume.

Ellul observă semnele vremurilor, decodifică realităţile sociale și analizează resorturileprojunde ale acestora. Nu este o simplă analiză sociologică. Elpleacă de la realităţi și evenimente concrete, dezvăluind ceea ce stă în spatele lor, corelând semnificaţiile acestora. înţelegerea cuprinzătoare a lui Ellul provine dintr-o viziune asupra lumii, înrădăcinată în convingerea autenticităţii Revelaţiei Sfintei Scripturi, a faptului că Dumnezeu este prezent în istorie și că este Domnul istoriei, dincolo de aparenţele înșelătoare care ne pot amăgi uneori. Ellul nu face o analiză abstractă a naturii tehnice. Deși a fost numit „Heideggerul francez”, Ellul se distinge de filosoful german în abordarea tehnologiei. Heidegger abordează metafizic problema, înţelegând să pătrundă natura tehnicii contemporane, plecând de la *Gestell* (dispozitiv), urmărind semnificaţiile acestui cuvânt. *Ellul dezvoltă o analiză sociologică dublată de o înţelegere teologică. Dialectica dintre sociologie și teologie reprezintă una din coordonatele de referinţă în gândirea lui Ellul.*

Gândirea lui Ellul nu este una gratuită, el se angajează în actul cugetării, al cuvântului rostit și scris pentru a spune ceva omului de astăzi, și nu orice, ci ceva

esenţial cu privire la ceea ce trăiește în plan personal și comunitar. El se implică la modul concret în viaţa cetăţii fără să fie un activist și fără să se amăgească {u soluţiile politicii omenești. Ellul, un gânditor liber, incomod pentru mulţi și tendenţios interpretat de alţii, se angajează cu toată fiinţa lui în apărarea libertăţii și demnităţii omului în faţa Leviatanului, a Moloch-ului contemporan. Ellul întrupează forţa de viaţă a unui om și gânditor liber. Și-a mărturisit în mod constant crezul său: nu se poate realiza o societate dreaptă cu mijloace nedrepte, nu se poate face o societate liberă cu mijloace de sclavi.

Lucien Sfez invocă strategiile paradoxale existente în gândirea lui Ellul. Pe de o parte, gândirea sa este foarte clară, exprimând realităţi profunde în cuvinte foarte simple; pe de altă parte, există ceva ascuns care scapă textului, astfel încât, niciodată, gândul nu poate fi redus la o formulă. Lucien Sfez dă ca exemplu teza fundamentală a lui Ellul: determinismul tehnologic cu tot ceea ce presupune acesta; o teză revendicată, prezentată constant, reluată și care dă impresia unei poziţii totalitare, radicale, reducţioniste. Ellul dă senzaţia unei imposibilităţi de ieșire din situaţiile cu care ne confruntăm în contextul sistemului tehnologic. El face corelaţii neașteptate, dar în mod constant Ellul refuză să-și sistematizeze gândirea, astfel încât, să ofere o alternativă la sistemul tehnologic. Ellul folosește această strategie, afirmând că dacă ar avansa o formulare sistematizată prin care să descrie o soluţie generală, de ansamblu, ar intra în logica sistemului tehnologic. El indică posibile soluţii la situaţii concrete, gândirea sa rămânând mereu deschisă, imprevizibilă, vie, dinamică prin dialectica sa structurală.

Vigilenţa, sesizată în lucrările lui Ellul, reprezintă fără îndoială trezvia creștinului angajat în trăirea poruncilor Evangheliei, precum și implicarea sa nemijlocită în evenimentele istoriei la care a luat parte. Totodată, cărţile sale au o motivaţie existenţială, pleacă de la nevoile concrete ale omului de astăzi și exprimă o forţă a convingerilor împărtășite prin modul de *a fi* al autorului.

Ellul este consecvent cu sine însuși. Nu spune și nu scrie ceva, trăind altceva. Lucrările lui îi exprimă convingerile din urma trăirilor în cotidian și constant în viaţa sa. De asemenea, foarte important, soţia sa Yvette a avut un rol considerabil. încă din tinereţe, aceasta l-a încurajat să nu devină un șoarece de bibliotecă, să se angajeze prin viaţă, să trăiască ceea ce scrie. De altminteri, Ellul mărturisește că nu ar fi ajuns ceea ce este tară soţia lui, recunoscând că au fost momente când Yvette (prima cititoare a lucrărilor sale) îi atrăgea atenţia să nu cadă în ridicol și că întotdeauna a ascultat şi de ea.

Étienne Dravasa arăta că Dumnezeul mărturisit de Ellul este împăratul universului şi Domnul istoriei, subliniind că *Ellul nu asumă un creștinism dulceag și senil, ci unul care presupune convingere dublată de acţiune.* Dravasa arată că înnoirea existenţială prin credinţă este mărturisită de Ellul prin faptul biruinţei vieţii asupra morţii. Ellul pune accentul pe înviere și înălţare, arătând că Iisus Hristos a înnoit și a arătat sensul istoriei prin aceste evenimente. în această perspectivă, fiecare creștin este chemat să devină o flintă înviată, să învieze încă din această existentă, înălţându-se dincolo de vicisitudinile istoriei şi pregustând încă de aici realitatea împărăţiei lui Dumnezeu. Ellul îl urmează pe Sfântul Apostol Pavel care spune că dacă Hristos nu ar fi ˇînviat, zadarnică este credinţa noastră.

Deși protestant, Ellul se deschide și se apropie de înţelegerea specifică Tradiţiei creștine din primul mileniu. Dravasa dă ca exemplu interesant faptul că Ellul, protestant fiind, dezvoltă o cercetare prin care evidenţiază rolul unic, privilegiat al Maicii Domnului. De altminteri, Ellul ˇs-a implicat activ în dialoguri ecumenice. A făcut parte dintr-un cerc ecumenic coordonat de cardinalul Lustiger. A participat inclusiv la Vatican, la întâlniri care vizau rolul special al Maicii Domnului în iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu și a mântuirii lumii. Franţa era reprezentată la Vatican, în cadrul acestor întâlniri de către Jacques Ellul și Paul Ricoeur, Germania de Ratzinger

(viitorul papă Benedict al XVI-lea), iar SUA de către cardinalul de Boston. Deschiderea lui Ellul ˇs-a observat ulterior și prin anumite scrieri apreciative cu privire la Tereza de Avila şi Ioan al Crucii.

Patrie Tronde-Chastenet evidenţiază rolul înţelegerii creștine în formularea și susţinerea tezelor importante ale lui Ellul. De exemplu, atunci când Ellul se angajează în deconspirarea resorturilor mecanismelor puterilor politice, arătând opresiunile generate de acestea, el o face într-un mod profund plecând de la înţelegerea dată de adâncirea Sfintei Scripturi. încă din 1979, Ellul afirmă că politica este întruparea unui rău profund în lumea de astăzi. Ellul nu generalizează și nu teoretizează asupra politicii de-a lungul timpului. El se referă la natura politicii Statului Moloch de astăzi, ale structurilor Leviatanului contemporan. Nu se referă la o politică anume: de stânga sau de dreapta. Ellul mărturisește fără echivoc, că esenţa politicii actuale este rea. Chastenent menţionează că apelativul „demoniacă" asociat politicii este înţeles de Ellul în cheie biblică.

Chastenet precizează în acest sens:

„Pentru Ellul, politica reprezintă un loc al demoniacului, al minciunii și al puterii. Ellul afirma: «nu spun că o politică fascistă sau comunistă este demoniacă, ci că există o realitate profundă, identică între ele, între zece sau o sută de formule de a face politică astăzi […] esenţa politicii în timpul de astăzi este demoniacă».

Ellul înţelege în sens biblic domeniul lui Satan acuzatorul, puterea celui mincinos, Diavolul ca prinţ al iluziei acestui veac trecător, încercând să-L imite în sens invers pe Dumnezeu, să-L substituie pe Dumnezeul Cel viu"[4].

Deși are această poziţie radicală cu privire la politică, Ellul arată că un creștin nu trebuie să fie dezinteresat de

4 Patrie Tronde-Chastenet, *Critique de la politique et du politique dans l'oeuvre de Jacques Ellul* apud Patrie Tronde-Chastenet, *Jacques Ellul. Penseur sans Jrontières,* Ed. L'Esprit du Temps, Paris, 2005, p. 137.

viaţa politică, dar nici să facă din aceasta o preocupare principală, iluzionându-se că poate primi soluţii la problemele cu care se confruntă lumea. Astfel, Ellul arată că un creștin trebuie să fie revoluţionar (dar nu în sens politic), ci pe linia Evangheliei, înnoindu-se pe sine prin lucrarea poruncilor lui Dumnezeu și fiind în felul acesta un ferment al lumii, lumină a lumii și sare a pământului. Raportul creștinului cu politica, în opinia lui Ellul, trebuie să rămână unul dialectic: pe de o parte să ia în serios ceea ce ţine de domeniul vieţii politice, iar pe de altă parte să conștientizeze relativizarea absolută a politicii.

Ellul afirmă că dacă un creștin se angajează în politică, nu trebuie să uite că nu poate sluji la doi domni. Intransigenţa evanghelică este revendicată. Acest maximalism scripturistic trebuie să rămână un reper pentru orice creștin angajat în viaţa politică. Astfel, el nu va deveni purtător al unui val de ură, de dezbinare, de manipulare (caracteristici ale puterii demonice), ci va descoperi, inclusiv în adversarul politic, pe aproapele său. Chastenet subliniază că Ellul poate fi considerat în mod paradoxal „un creștin anarhist”. Promotor al anarhiei non-violente, Ellul îl înţelege pe creștin ca un revoluţionar, dar nu în sensul unei lupte politice sau sociale. El reproșează adepţilor teologiei eliberării că Parusia creștină nu se confundă cu revoluţia proletară, că războiul cu Mamona nu înseamnă doar lupta anticapitalistă. *Soluţia paradoxală prin care Ellul înţelege contemplarea ca atitudinea cea mai revoluţionară în contextul sistemului tehnologic de astăzi, provine din convingerea că adevăratul război este în inima omului. De aceea, omul trebuie să se concentreze pe lupta cu propriile patimi și neputinţe, nu să se risipească în lupte externe care identifică de fiecare dată adversarul din afara lui. Doar așa poate fi dobândită libertatea interioară, Ellul fiind convins că aceasta este forma autentică a libertăţii în contextul societăţii tehnicizate actuale.*

Interacţiunea dintre stat și tehnică

2.1. *Tehnocraţia – expresie a tehnicizării statului și a*

politicii

Ellul arată în cartea *The Technological Society* faptul că interacţiunea dintre stat și tehnică va avea repercusiuni majore în ceea ce înseamnă viaţa oamenilor. Dacă politica presupune arta de a guverna, în care abilităţile personale ale unui lider politic sunt valorificate, odată cu ascendenţa tehnicii actuale se poate vorbi de dispariţia progresivă a ceea ce presupun în mod profund exigenţele vieţii politice. În plan social, *comunităţile sunt substituite de reţele tehnologice,* iar în plan politic statul devine un organism tehnologic, politicianul devenind o rotiţă, un accesoriu în aparatul tehnicizat al statului mașină. Politicile unor lideri vizionari nu vor mai putea fi implementate, în condiţiile în care autoritatea de tip politic este transferată de la om la reţeaua de tip tehnic, formată din diferite structuri integrate într-un angrenaj tehnicizat. *Substituirea politicienilor de către tehnocraţi, a administraţiei de către birocraţie înseamnă afirmarea puterii tehnicii în detrimentul capacităţilor și abilităţilor personale ale omului.*

Transferul deciziei de la politicieni către tehnicieni presupune dezvoltarea unor proceduri excesiv birocratice prin care omul este eliminat progresiv din actul guvernării. Raţionalizarea tehnică a operaţiilor legislative și guvernamentale, a actelor normative presupune o separare tot mai radicală între corpul tehnicienilor care pregătesc aceste aspecte și politicieni. Politicianul va deveni tot mai dependent de informaţiile experţilor. Soluţia rezonabilă va fi de fiecare dată cea fundamentată pe expertiza tehnicienilor, adică va fi o soluţie de tip tehnic, menită să consolideze și mai mult angrenajul tehnologic al statului. Acest lucru presupune că vor fi dezvoltate politici publice de tip tehnic în toate sectoarele. *Tehnicizarea politicilor publice conduce la implementarea raţionalităţii tehnice în toate domeniile de activitate.* Eficienţa tehnică reprezintă un criteriu fundamental pentru promovarea anumitor politici, iar această eficienţă este cuantificată în parametrii cantitativi. Inclusiv, atunci când este invocată

calitatea (de exemplu, în domeniul medical sau al educaţiei și cercetării), de fapt, calitatea respectivă nu este înţeleasă decât prin realizarea unor criterii și parametri tehnici. Calitatea reală a omului, a vieţii și a activităţii lui va conta, de fapt, tot mai puţin, devenind insignifiantă în raport cu necesitatea extinderii mecanismelor tehnice.

Ellul arată cum democraţia autentică va fi slăbită prin consolidarea tehnocraţiei, exemplificând cu situaţii din regimuri dictatoriale ale nazismului și comunismului. Ellul menţionează că Lenin a insistat în transformarea politicii în tehnică, iar Stalin a continuat exersarea politicii ca o sumă de metode tehnice. Gânditorul francez precizează că pentru comuniști marxismul a fost receptat nu atât ca o doctrină, cât ca o metodă de a gândi și de a acţiona. *Capacitatea de a executa metodic, sistematic, farà sentimente, ca o mașină, măsuri uneori cu caracter pronunţat anti-uman, fără niciun fel de compasiune faţă de consecinţele măsurilor respective reprezintă o trăsătură a politicii tehnicizate.*

Ellul arată că mediul politic fiind unul corupt, corupţia politicienilor împiedicând extinderea puterii tehnice în raport cu politicul, opinia publică va fi formată în sensul înlocuirii politicienilor cu experţi. Politica de tip tehnocrat va fi considerată bună în sine însăși, tehnicienii având de partea lor o opinie publică formată (adesea, prin propaganda mediilor tehnologice), politicienii fiind asociaţi cu simboluri ale corupţiei și a tot ceea ce poate fi mai rău.

Ellul arată că tehnicizarea politicii și a statului va avea consecinţe în relaţia dintre instituţiile statului și popor. Tehnicianul consideră în mod diferit naţiunea faţă de politician. Pentru tehnician, în mod esenţial naţiunea este redusă la o afacere care trebuie condusă. *Liderul*

politic substituit de un manager are consecinţe în actul guvernării. Pentru managerul care administrează tehnic în numele maximizării eficienţei, a aplicării metodelor și procedurilor cele mai adecvate pentru asigurarea eficienţei, omul devine ceva abstract, oamenii

sunt cifre integrate în statistici și diagrame. Ceea ce contează în actul politic ţine de spiritul antreprenorial. Prin tehnicizarea politicii atât statul, cât și naţiunea sunt realităţi înţelese și tratate diferit în raport cu felul de înţelegere a oamenilor politici din trecut. Ellul subliniază că pentru tehnocrat

„[…] statul nu reprezintă o expresie a voinţei populare, o creaţie a lui Dumnezeu sau esenţa umanităţii, ci este o antrepriză cu diferite servicii cu funcţii proprii care trebuie să fie profitabilă, având o eficienţă maximă […]. Naţiunea devine un obiect al statului tehnic în care sunt furnizate tot felul de substraturi materiale: oameni, bani, economie. Statul devine o mașină destinată să exploateze, astfel încât să fie asigurată eficienţa maximă”[5].

În această perspectivă, *oamenii devin resurse umane și ulterior capital uman.*

Ellul subliniază că o altă consecinţă a tehnicizării politicii și a statului este dată de suprimarea progresivă a barierelor ideologice și morale din faţa progresului tehnic. Agendele ideologiilor progresiste vor fi promovate, uneori agresiv în numele progresului tehnic. *Orice sau oricine se va împotrivi progresului tehnic va fi considerat retrograd și reacţionar, în aceste condiţii, pentru opinia publică formată prin intermediul massmedia, rezonabil va fi doar ceea ce este în consonanţă cu progresul tehnic.*

Aservirea statului faţă de necesităţile de tip tehnic și instrumentalizarea lui pentru împlinirea progresului tehnic slăbesc dimensiunea profundă a valorilor democratice, inclusiv când acestea sunt invocate.

„Democraţiile actuale nu pot scăpa de necesităţile tehnice.

Structura statului actual și instituţiile guvernamentale sunt dependente și subordonate de tehnică […]. Democraţia într-o societate tehnicizată devine doar o aparenţă. în aceste așa numite democraţii, propaganda trebuie să devină din ce în ce mai intensă,

5 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 264-265.

deopotrivă fiind promovată într-un mod insidios”[6].

Ellul arată că, prin tehnicizarea statului, doctrinele politice nu mai au relevanţă. în trecut, în politică doctrina avea o valoare importantă. Inclusiv pentru Marx, scopul și criteriul acţiunii erau date de doctrină. *În democraţiile tradiţionale, doctrina era semnificativă pentru acţiunea politică. Tehnica uniformizează și standardizează totul, făcând irelevante distincţiile doctrinare. Într-o doctrină există un ideal. Programele politice vizau idealuri înrădăcinate într-o anumită viziune politică. În statul tehnicizat, programele și acţiunile politice sunt structurate prin ceea ce ţine de logica de tip tehnic. Astfel, se structurează un sistem tehnologic care nu are altă logică decât să se extindă, instituţiile fiind aservite demersului de cuprindere a tuturor sectoarelor activităţii omului de către raţionalitatea birocratică, de tip tehnic. Orice iniţiativă imprevizibilă, care scapă de chingile procedurale este receptată ca o eroare în sistem,* fiind nevoie de a fi ˇîndreptată imediat.

Rolul doctrinelor fiind fixat în mod riguros de către politicile tehnicizate nu se mai poate vorbi de idealuri măreţe, animate de viziuni politice cuprinzătoare. în aceste condiţii, teoriile politice devin lipsite de un conţinut diferenţiat, ele fiind omogenizatoare și standardizate, în această perspectivă se va ajunge la o tehnicizare a legii. *Proliferarea exagerată a legislaţiei, tendinţa de a reglementa orice detaliu, nevoia de a realiza proceduri și regulamente, plecând de la situaţii particulare, indică o tehnicizare a legii. Legea trebuie să devină pentru statul tehnicizat instrumentul impunerii unei ordini tot mai impersonale, în care libertatea persoanei este tot mai mult îngrădită. Legea devine o sumă de proceduri tehnice, fără vreo finalitate înrădăcinată într-o anumită viziune, ci constituie cadrul de asigurare a unei funcţionalităţi eficiente a unui sistem tehnicizat.* Legea devine un instrument organizator eficient a funcţiilor individuale ale omului. Planificarea și previzibilitatea oricărui detaliu

6 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 271, 275, 276.

exprimă această concepţie legalistă, excesiv tehnicizată.

Mergându-se pe această linie, Ellul arată că statul va deveni unul totalitar.

„În cele din urmă tehnica va fi cauza prin care statul va deveni totalitar, absorbindu-se întreaga viaţă a cetăţenilor. Tehnicile, intercondiţionându-se și fiind interconectate în mod reciproc vor forma un sistem care o să cuprindă toate activităţile omului, ajungându-se la totalitarismul tehnologic […]. Acest totalitarism nu lasă loc pentru ceea ce înseamnă specificitatea și libertatea persoanei umane […]. Tehnica, manifestată prin diferite psihotehnici, va urmări transformarea omului, reconfigurarea lui prin trecerea de la calitativ la cantitativ […]. Statul totalitar prin totalitarismul tehnologic va impune o standardizare a gândurilor, sentimentelor, acţiunilor omului într-o formă prin care este cultivată iluzia libertăţii”[7].

Ellul analizează modificările substanţiale pe care le suportă omul în societatea tehnicizată. Toată activitatea omului se modifică: fie că vorbim de munca lui, de educaţie, de sănătate, de religie. Toate sunt supuse unor modificări semnificative, întrucât tehnica actuală vizează schimbarea condiţiei umane. De exemplu, munca omului din societatea tehnicizată nu are nimic în comun cu munca realizată într-o lume tradiţională. Robia istovitoare a omului de astăzi, redus și structurat într-o sumă de secvenţe care trebuie integrate într-un sistem impersonal nu are de-a face cu bucuria, împlinirea sufletească a muncii tradiţionale, trăite ca o expresie a comuniunii omului cu Dumnezeu şi cu natura. În societatea tehnicizată

---

7 omul era angajat în diferite războaie în mod periodic. Astăzi, războiul este total și permanent, un fenomen de neconceput până în prezent. El vizează pe oricine și fiecare este amenințat de ceea ce înseamnă omorârea viului și a vieții din existența personală și comunitară. Omul este supus unei tensiuni psihologice, unei permanente panici […]. Omul a fost făcut să-și angajeze trupul într-o mișcare fizică, să se hrănească și să respire natural, iar în societatea tehnicizată funcțiile de bază ale omului sunt robotizate. In marile *tehno-polis-wA,* inclusiv câinii și pisicile dispar treptat, rămânând ca această lume moartă să fie populată de oameni robotizați și de șobolani” (J. Ellul, *The Technological Society...*, p. 321).

munca este roboti→

zată și aservită creșterii unei producţii artificiale, fără să fie avute în vedere nevoile reale ale omului.

Ellul precizează că nu se poate accepta în societatea tehnicizată faptul că efortul creșterii producţiei trebuie să înceteze când echilibrul întregului om este pus în pericol. în prezent, echilibrul este recreat, recalibrat și mereu supus schimbărilor, în funcţie de nevoile impuse în mod artificial omului. Nu mai există valori de referinţă care să >

indice acest echilibru întrucât sunt impuse noi nevoi și așteptări artificiale. Societatea tehnicizată este capabilă să reconfigureze în întregime omul nou, să producă omul nou, masificat, într-un mod mult mai eficient decât ideologiile din trecut.

Ellul arată cum prin tehnica actuală, omul modifică mediul în care trăiește și muncește. Mașina multiplică în mod semnificativ capacităţile informaţionale, fizice și senzitive ale omului. Omul societăţii tehnicizate se eliberează de anumite condiţionări fizice, devenind sclavul unor condiţionări abstracte și imateriale. *Dematerializarea lumii prin tehnică, deși promovează iluzia libertăţii, reprezintă captivitatea mult mai adâncă în fantasmele generate de noile medii tehnologice.* A trăi și a munci în mod tradiţional presupunea un spaţiu deschis. Astăzi, spaţiul societăţii tehnicizate este unul închis atât pentru viaţa cât și pentru munca omului (nu este vorba aici doar de *cyberspace).*

Nu doar spaţiul este modificat prin tehnică, ci și timpul. Odată cu apariţia ceasului în secolul al XVI-lea, timpul este disociat de veșnicie, de ritmul tradiţional al vieţii și al naturii. Un timp cuantificat în mod mecanic, împărţit în diviziuni măsurabile prin instrumente tehnice va avea o influenţă considerabilă în viaţa omului. Timpul fiind legat de viaţă, odată ce este mecanicizat va conduce la mecanicizarea și automatizarea vieţii. Timpul abstract, măsurat prin tehnică, disociat de realitatea concretă a vieţii, de ritmul natural al lumii va deveni cadrul unei noi

existente, una artificializată. Omul va fi scos din ceea *ce* înseamnă esenţa vieţii, orientându-și viaţa și programând-o în termene și calendare stabilite printr-un timp măsurat și cuantificat prin aparate tehnice. Lewis Mumford avea dreptate când afirma că ceasul reprezintă cea mai importantă mașină a culturii noastre.

Prin modificarea mediului, a condiţiilor de viaţă şi de muncă, prin interacţiunea dintre stat și tehnică, se va ajunge la realizarea unei societăţi masificate. Mass media nu vor reprezenta doar medii de comunicare în masă, ci vor avea și rolul realizării unui mod de gândire şi de viaţă masificat, standardizat. în societatea masificată totul este uniformizat. Omul masificat, reprezentând înfrăţirea omului cu tehnologia, va fi expresia omului adaptat la cerinţele progresului tehnic. în procesul de masificare, comunităţile vor fi slăbite, ele vor fi substituite prin reţele. Ellul precizează că orice societate are anumite criterii pentru ceea ce se consideră normal. El arată că *normele civilizaţiei noastre vor fi modificate pentru motive care nu sunt umane, ci tehnice.* Omul ca întreg nu va dori schimbările preconizate în societatea masificată, dar ele vor surveni, fără să înţeleagă de la început ce i se întâmplă. *Evident, omul în mod conștient nu-și dorește să fie redus la un număr, la un cod, identificarea lui să fie redusă la o secvenţă tehnică, ușor de manipulat și de integrat într-un sistem impersonal. Dar, el va ajunge la astfel de situaţii, acceptând diferite trepte în procesul său de alienare, încrezându-se în iluziile utopice, furnizate propagandistic în numele progresului tehnic.*

Ellul subliniază că în societăţile tradiţionale marii lideri politici, marii profesori și educatori au fost oameni vizionari care au ridicat la rang de mare artă ceea ce au făcut, împlinindu-și astfel vocaţiile la care au fost chemaţi. Spre deosebire de această realitate, în societatea tehnicizată, prin interacţiunea dintre stat și tehnică, se face tranziţia de la artă la tehnică. Un prim pas în acest sens îl constituie predilecţia, preferinţa pentru elementele tehnice. Se formează o dispoziţie a minţii de a prefera

elementele tehnice în raport cu cele non-tehnice. în mod arbitrar se optează selectiv pentru astfel de secvenţe de ordin tehnic. Un al doilea aspect, surprins de Ellul în trecerea de la artă la tehnică îl constituie extinderea aplicaţiilor matematice în toate domeniile. Dacă odată cu modernitatea se constată această tendinţă de matematizare a domeniilor de gândire și de activitate umană, în societatea tehnicizată aplicaţiile practice ale matematicilor speciale sunt implementate constat în toate domeniile. Biometria, psihometria, sociometria și cibernetica vor avea un rol semnificativ în acest demers. Se va fundamenta că poziţiile metrice pot fundamenta o previziune în mod eficient. Ca o consecinţă, sondajele și statisticile sociologice vor fi instrumente importante pentru anumite decizii legitimate în faţa opiniei publice.

Ellul indică faptul că un al treilea aspect care marchează trecerea de la artă la tehnică îl constituie experimentele tehnice asupra minţii omului. *Interacţiunea tot mai pronunţată dintre mintea omului și tehnică, experimentele prin care sunt observate și analizate stările minţii prin conectarea la diferite tehnologii, studierea posibilităţilor de realizare a unor dispoziţii ale minţii prin tehnologie sunt realităţi care se vor intensifica tot mai mult în societatea tehnicizată.*

Ellul arată cum în societatea tehnicizată educaţia va fi modificată»

În mod substanţial. Școala renunţă la vocaţia ei, la menirea ei de a educa, de a forma în mod edificator generaţii pentru viaţă, devenind laboratoare ideologice de realizare a unor absolvenţi, instruiţi și pregătiţi pentru a fi rotiţe, perfect integrabile în sistemul tehnologic. Este eludată realitatea ierarhiei și a autorităţii (atât în familie, cât și în școală), educaţia bazată pe progresul tehnologic, vizând „fericirea copilului”. Nu formarea unui caracter puternic, cu idealuri de viaţă, cu capacitate de sacrificiu, de răbdare în urmărirea consecventă a idealurilor în viaţă, ci realizarea unui profil al copilului și tânărului, pus în centrul atenţiei, obișnuit să nu-și dorească sau să-și

propună idealuri în viaţă, obișnuit să fie gratificat și recompensat cu aprecieri deosebite, fără să fi depus un efort adecvat, dispus să primească ceea ce i se furnizează prin intermediul mediilor tehnologice. Infantilizarea și realizarea unei mediocrităţi autosuficientă sieși, superbia nulităţii care se consideră o valoare de nedepășit, autoreferenţială sunt rezultatele unei educaţii cultivate sistematic. Nu copiii și tinerii societăţii tehnicizate sunt responsabili pentru această situaţie, ci rezultatele unor politici educaţionale dezastruoase în ceea ce privește formarea caracterului.

Ellul evaluează critic poziţia lui Montessori care revendică necesitatea eliberării copilului din sclavia familiei și a școlii, pentru a se avea în vedere cultivarea unei psihopedagogii menite să dezvolte personalitatea copilului. Tehnicile de eliberare a copilului din tirania autorităţii familiei și școlii tradiţionale, deși sunt invocate în numele și pentru drepturile copilului, ele vizează de fapt nu copilul în sine, ci pregătirea copilului pentru nevoile societăţii tehnicizate. Astfel, Ellul subliniază că atunci când o societate (nu doar un stat) devine totalitară este nevoie de tot mai multe și mai complexe măsuri de conformare a cetăţenilor la standardele impuse totalitar în societatea respectivă. De aceea, *educaţia, corelativă societăţii tehnicizate este una care formează și cultivă conformismul, adaptarea la nevoile sistemului tehnologic.*

Ellul, într-un mod impresionant, arată legătura dintre educaţie și propaganda tehnicistă. Propaganda cultivată prin mediile tehnologice se realizează la nivelul subconștientului, în mod subliminal, generându-se iluzia unei libertăţi totale. Ellul, în mod profetic, insistă încă din lucrarea *The Technological Society* asupra rolului fundamental al divertismentului care-l decuplează pe om de la esenţa vieţii. De aceea, divertismentul este promovat și în școală, *educaţia fiind transformată într-un divertisment digitalizat.* Este subliniată capacitatea considerabilă a divertismentului de erodare profundă a unei conștiinţe lucide. Industria divertismentului

contribuie semnificativ la consolidarea totalitarismului existent în societatea tehnicizată, promovat prin intermediul statului magic (minunata lume nouă descrisă de Aldous Huxley).

Ellul menţionează că fenomenul tehnic este impersonal și îşi urmează cursul, dincolo de capacitatea omului tehnicizat de a reglementa la nivel global realitatea sistemului tehnologic. Ellul arată că tehnicianul nu este o fiinţă complexă, el nu are îndoieli, ci doar certitudini furnizate de simplitatea metodelor sale tehnice. De aceea, comuniștii nu se îndoiau de faptul că toate problemele morale vor fi rezolvate când toţi oamenii vor deveni tehnicieni. Ellul, mergând mai departe cu analiza, indică faptul că *mitul progresului, aplicat de tehnician, nu se referă la omul concret, în carne și oase, ci la omul înţeles ca o entitate abstractă.* Ellul precizează că pentru tehnician

„[…] omul este o abstracţie, doar un epifenomen, în sensul înţelegerii marxiste, o secreţie naturală a progresului tehnic […].

Rezultatul este un totalitarism operaţional Astfel, în mod progresiv este construit omul-mașină Prin dezvoltarea tehnicii, omul transformat în mașină (prin mașină înţeleg, de asemenea, tot ceea ce ţine de mecanismele organizării eficiente) va plăti un preţ în ceea ce înseamnă sufletul şi viaţa lui”[8].

Ellul, în finalul analizei sale magistrale din lucrarea *The Technological Society,* arătând dezumanizarea produsă prin tehnică, modificările substanţiale induse prin tehnică în viaţa concretă și comunitară a omului, în societate și în stat, precizează că preţul plătit în viaţă pentru comodităţile și facilităţile date de tehnică este unul prea mare. Omul pierde prea mult din ceea ce înseamnă autenticitatea naturii sale, a modului său veritabil de a fi. Ellul menţionează că în societatea tehnicizată, inclusiv instinctele și experienţele spirituale trebuie integrate, întrucât nicio activitate umană nu va fi posibilă fără

8 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 390-391, 396-397.

medierea ei prin intermediul unui mediu tehnologic. Ellul arată că aceasta reprezintă o lege fundamentală a societăţii tehnicizate. în acest context reflecţia personală este diluată, întrucât o gândire mediată exprimă sterilitatea gândirii promovate în mediile tehnologice. în faţa tăvălugului tehnicii, Ellul este convins că soluţiile trebuie să fie non-tehnice.

„Societatea tehnică fie perfectează complexul om-mașină, fie riscă o colapsare. Sunt convins că există o soluţie, dar aceasta este non-tehnică. De când lucrez cu realităţi, nu cu abstracţii, am recunoscut faptul inevitabil că dificultăţile tehnice cer soluţii tehnice. Toate necazurile provocate de interacţiunea dintre om și tehnică sunt cauzate de ordinea tehnologică, fără să mai existe idealul unei soluţii non-tehnice. însă, doar o soluţie non-tehnică este un salvatoare”[9].

2.2. *Iluzia politică*

Ellul arată că în societatea tehnicistă, politizarea ˇs-a extins în domeniile vieţii, căpătând energii și focalizând atenţia multor oameni în dezbateri de tip politic. Ellul evidenţiază că această politizare generalizată este relativ recentă și ea este articulată cu extinderea și promovarea propagandei prin tehnica actuală. Gânditorul francez arată că în trecut oamenii nu erau preocupaţi în mod serios de politică. Aceasta era o afacere a regilor, prinţilor, curţilor impˇeriale, a unei elite politice. Inclusiv la Revoluţia franceză şi, ulterior, la alte momente revoluţionare, când au fost implicaţi mai mulţi cetăţeni, aceștia erau folosiţi doar pentru decor, o masă ușor instrumentalizată de cei care urmăreau punerea în aplicare a unor obiective politice. Inclusiv în ultimele două secole, când au fost create posibilităţile realizării unor democraţii participative, realizându-se cadrul pentru participarea directă a cetăţenilor la viaţa publică, aceasta nu a devenit o preocupare dominantă pentru existenţa lor.

Odată cu dezvoltarea societăţii tehniciste, cu promovarea eficientă a propagandei, cu conectarea omului

9 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 414, 419.

la informaţiile transmise prin mass-media, politizarea se extinde rapid și omul de astăzi începe să-și pună tot mai mult încrederea în soluţiile de tip politic. El dezbate cu frenezie subiecte politice, indiferent de domeniul în care acţionează, crezând că este parte într-un proces în care poate schimba ceva (inclusiv prin votul său), transferând din ce în ce mai mult încrederea în autorităţile statului, așteptând soluţii magice din partea statului, acesta fiind chemat să rezolve toate problemele societăţii. Pe acest fond statul este investit cu o putere din ce în ce mai mare, în detrimentul imaginaţiei personale și a comunităţilor de oameni. Mai mult, se creează impresia că, pentru ca lucrurile să meargă bine, ar trebui ca statul să preia întreaga putere.

Ellul arată cum fluxul informaţional, promovat prin mass-media, a contribuit la consolidarea unei mentalităţi în care sunt promovate fantasmele iluziei politice. Progresul este asociat cu informaţia. Cine nu este cu informaţia la zi, poate fi catalogat ca retrograd și reacţionar. în anii 1970, un politolog, Rivet, preciza (referindu-se la cei din Africa) despre faptul că cine nu citește un ziar pentru a fi informat, nu este un om adevărat. într-adevăr, pe fondul nevoii induse de ideea de a fi informat, se ajunge la acest bizar criteriu de definire a identităţii omului. Ellul arată că triada informare-participare-acţiune devine esenţială pentru instaurarea progresului prin politică.

Odată cu interacţiunea dintre stat și tehnică, politica este aservită tendinţei tehnocrate. Puterea este transferată tehnicii, tehnicienilor. Tehnocratul devine figura specialistului, a celui competent. Decizia politică nu mai reprezintă expresia unei convingeri doctrinare, rezultatul unei dezbateri politice, ci executarea tehnică a unor măsuri menite să asigure eficienţa sistemului tehnocratic. într-un asemenea sistem, omul devine o cifră, o abstracţie. Totul se reduce la statistici, diagrame, parametri tehnici, cuantificaţi prin măsurători și calcule. *Liderul politic real, charismatic, având capacitatea să trezească în oameni*

conștiințe vii, să transmită convingeri, să-i angajeze pe oameni într-un demers în care sunt vizate idealuri, este substituit de tehnocratul prezentat opiniei publice ca specialistul echipat cu competenţe serioase în găsirea și aplicarea unor soluţii magice.

O as fel de politică nu este în slujba omului, ci este aservită sistemului tehnic, cu scopul extinderii tot mai mult a sistemului, prin impunerea unei birocraţii sufocante. Funcţionarul public, redus la condiţia de birocrat, pentru a fi performant și pentru a aplica în mod constant logica eficienţei, trebuie să se debaraseze de ceea ce este uman în el, de omenie, de sentimente, de o capacitate empatică, preluând formele și atitudinile standardizate ale sistemului. O politică tehnicizată este decuplată de la nevoile reale ale oamenilor, îndepărtându-se de la ceea ce presupune esenţa politicii. Ellul arată acest lucru afirmând că:

„… în politica societăţii actuale tehnocratul decide ceea ce este folositor, posibil și eficient. Deciziile cu adevărat politice devin tot mai rare, odată ce acestea se supun evaluărilor tehnice. Dacă politica mai este încă definită ca fiind arta posibilului, în societatea actuală, tehnicianul decide ceea ce este posibil. Creșterea naturii tehnologice a societăţii determină preluarea responsabilităţilor acesteia de către stat, fiind glorificată poziţia tehnicienilor în faţa opiniei publice, astfel încât se ajunge în punctul în care nimic nu se mai ia în serios, dacă nu este fructul tehnologiei”[10].

Ellul arată că politica din societatea tehnicistă conduce la creșterea controlului statului, precizând că ideea cetăţeanului că poate influenţa, controla statul, devine o iluzie. Mașinăria politică nu poate fi controlată de cetăţenii obișnuiţi, aceștia devenind o masă de manevră, prin propaganda tot mai insidioasă și eficientă, promovată prin mediile tehnologice. Mai mult, devine o iluzie faptul de a crede că principiul reprezentativităţii mai este

10 Jacques Ellul, *The Political Illusion,* Vintage Books, New York, 1972, p. 38.

operaţional în politica statului birocratic. Ellul citează studiul lui Giovani Sartori, *L3Avenir des Parlaments,* pe care îl consideră lucid și realist, arătând că gânditorul italian demonstrează cum parlamentele nu mai pot asigura reprezentativitatea cetăţenilor care le-au votat, de asemenea că deciziile sunt pregătite de grupuri de experţi. Atât în parlament cât și în guvern, în cadrul ministerelor, grupurile așa-zișilor experţi pregătesc și fundamentează politicile publice. Sartori evidenţiază incapacitatea parlamentelor de a asigura împlinirea dorinţelor cetăţenilor, reprezentativitatea rămânând una de faţadă.

Ellul arată că *în statul din societatea tehnicistă, administraţia este substituită de birocraţie.* Tehnocraţia se exercită prin crearea și folosirea unor largi reţele birocratice. Mecanismele birocratice invadează toate structurile autorităţilor statului, atât la nivel central, cât şi la nivel local. Ellul precizează că statul nu devine o structură centralizată pentru a aplica un set de politici publice, prin asumarea unor decizii politice, cât o uriașă mașină birocratică. Politica tradiţională era rezultatul unei deliberări, era realizată prin intermediul unor structuri politice (adunări, consilii, desemnarea și delegarea unor lideri politici care să îi reprezinte pe cetăţeni). în prezent aceste structuri îşi pierd tot mai mult importanţa, fiind substituite de structuri birocratice. Dacă în politica tradiţională, administraţia executa decizii exprimate prin voinţă politică, în statul birocratic, decizia în mod real este tehnică, inclusiv când formal ea este pusă pe seama decidenţilor politici. Statul este absorbit în mod progresiv de către birocraţie.

Ellul evidenţiază cum decizia politică este diluată până la imposibilitatea punerii în practică, odată cu circuitul birocratic pe care trebuie să îl parcurgă. El dă exemplul mai multor decizii guvernamentale și ministeriale care nu au putut fi puse în aplicare, fiind stopate de către structurile birocratice. Birocraţia și tehnicizarea statului nu permit ca deciziile unui lider, ale unui om politic sau ale unui conducător ales prin votul direct al cetăţenilor să fie

aplicate, ci să fie implementate deciziile convenabile unui sistem tot mai impersonal. Complexificarea și întrepătrunderea diferitelor structuri birocratice determină o diminuare a transparenţei decizionale, o lipsă de responsabilitate, întrucât nu mai există în mod clar o persoană care să asume decizia, favorizându-se totodată infiltrarea și promovarea ocultă a unor interese netransparente, care nu au fost aduse la cunoștinţă prin politicile publice.

Administraţia care va avea rolul de a pune în aplicare decizia politică este substituită de o birocraţie, ce devine decidentă într-un mod nepolitic.

„Birocraţia dobândește o independenţă proprie. Birocraţia are puterea și poate cenzura puterea politică aleasă în mod democratic, urmărind propriile interese și pe cele ale unor grupuri de presiune. Să înţelegem prin aceasta că mașinăria completă a birocraţiei contribuie la slăbirea statului? Nicidecum. Observăm >

doar o transformare capitală: ceea ce trebuie să fie doar un sistem de transmisie devine progresiv un sistem de decizie. Ceea ce era destinat să slujească devine o putere. Se creează o multitudine a centrelor de putere, interconectate între ele, fără ca cineva, o persoană să-și asume o anumită decizie la vedere, fără ca cineva să poată fi tras la răspundere, toată această reţea multiformă a centrelor și structurilor birocratice, fiind incluse într-o aceeași mașină. Acesta este statul în societatea de astăzi”[11].

Birocraţia exercită logica mașinii: eficienţa. Ea nu cunoaște valori ale libertăţii politice sau justiţiei sociale, astfel încât politica nu va mai fi fundamentată pe valori și convingeri, ci pe funcţionalitatea sistemului, cum anume trebuie îndeplinite lucrurile astfel încât să fie asigurată funcţionalitatea în fiecare domeniu. Prin birocraţie se implementează agenda ideologică a progresismului, întrucât birocraţia fiind structural legată de tehnică,

11 Jacques Ellul, *The Political Illusion,* Vintage Books, New York, 1972, p. 144.

urmează marșul acesteia spre un progres, considerat nelimitat. Ellul arată că prin promovarea puterii de tip birocratic și tehnic, deciziile sunt anonime și secrete. O mașină este ceva impersonal, sistemul este impersonal, ca atare deciziile luate în structurile integrate în sistemul tehnocratic, poartă amprenta impersonalităţii, nefiind asumate personal și transparent. Nu mai există libertate de alegere, întrucât libertatea nu poate fi integrată în ordinea de tip birocratic. Ellul arată că omnipotenţa și omniprezenţa statului, prin structurile birocratice în existenţa oamenilor, fac ca politica să devină o iluzie. Este o primă coordonată, aceasta a controlului statului, prin care Ellul argumentează iluzia politicii în societatea tehnicistă de astăzi.

O a doua coordonată a iluziei politice se referă la participare. Ellul precizează că participarea directă a cetăţenilor prin vot sau indirectă, prin reprezentanţii partidelor politice, în ideea de a schimba ceva real în viaţa politică, este o iluzie. El menţionează că în cadrul partidelor politice nu mai există o gândire serioasă, prin care să fie aprofundată o anumită tradiţie politică, structurată prin convingeri și valori. Ceea ce primează ţine de interesul general și de grup. în astfel de condiţii, participarea reală a cetăţeanului la viaţa politică este iluzorie.

O a treia coordonată prin care Ellul ilustrează iluzia politicii este „soluţia politică”. în mod propagandistic se promovează ideea că pentru orice problemă a societăţii există o soluţie politică. Această direcţie încurajează angajarea oamenilor în preocupări de natură politică, le cultivă orgoliul de a crede că participă la evenimente care vor schimba faţa istoriei, că sunt agenţi activi în modelarea istoriei. Energiile trebuie captate într-un val de activism, astfel încât omul să fie în întregime absorbit de cotidian. Bombardat constant cu *breaking news,* omul societăţii de astăzi se consideră implicat în tot ceea ce se întâmplă pe mapamond. De fapt, el este redus la un spectator, la un consumator de știri și de *talk-show*-|*în* așa-zis politice,

redus la un comentator care chibiţează politic, fără să îşi dea seama de iluziile furnizate.

Afișarea soluţiilor politice ca rezolvări generale ale problemelor oamenilor ţine de un demers care evidenţiază promovarea iluziei politice. Propaganda promovării fantasmei conform căreia probleme personale sau comunitare ale omului pot fi rezolvate prin soluţii politice reprezintă o gravă mistificare, o derogare de la asumarea și cultivarea reflecţiei și a responsabilităţii personale. Dacă omul nu pleacă în rezolvarea problemelor sale, de la partea lăuntrică, de la patimile și dependenţele care îi afectează lăuntricul și existenţa manifestată în mod vizibil, nu poate aduce o schimbare în mod real. Transferul responsabilităţii personale către structuri impersonale pentru aplicarea unor soluţii politice de tip magic, reprezintă o mare amăgire. De exemplu, într-o lume marcată de violenţe și conflicte, se insistă programatic asupra nevoii de pace (și în trecut am fost asaltaţi de propaganda luptei pentru pace). Însă, *omul aflat în război cu Dumnezeu, omul care Î˘I elimină pe Dumnezeu din viaţa lui și a lumii, nu poate fi un făcător de pace, oricât de mult ˘s-ar transforma într-o voce a propagandei pacifiste.*

În societatea tehnicizată, prin puterea tehnicii, se realizează un totalitarism care nu mai trebuie să fie în mod necesar brutal, coercitiv prin tortură și violenţă. Există o condiţionare indusă prin seducţia tehnologiei care transformă totul în divertisment (inclusiv politica). Este mai degrabă lumea descrisă de Aldous Huxley decât universul concentraţionar evocat de George Orwell. Ellul arată că dictatura tehnicii impusă prin tehnologie ca religie a lumii de astăzi, prin faptul că în aparenţă nu este brutală, nu înseamnă că nu produce o sclavie strivitoare. Este cea mai dură formă de robie a omului, întrucât nu se rămâne la suprafaţă, la exterior, ci se urmărește acapararea minţii, a inimii, a sufletului omului. în acest sens, Ellul menţionează:

„Dezvoltarea tehnologiei, a propagandei și a

tehnicilor psihologice, sistematizarea excesivă a tuturor instituţiilor atacă deopotrivă omul și democraţia: atacă omul întrucât prin alienare și conformism îl reduc la o piesă integrată într-un sistem; distrug democraţia, înlocuind-o cu dictatura, chiar dacă aceasta nu este proclamată formal, nu este impusă prin coerciţie și teroare. Este o dictatură care seduce, fascinează, absoarbe, apelează la raţiune, neutralizează şi conformează forţele incomode, rezistente, urmărind»

nu doar o modelare standardizată a comportamentului uman, ci cucerirea minţii și a inimii omului Dezvoltarea tehnologiei, interferenţa ei în toate domeniile prin noile clase de tehnicieni și de tehnocraţi, procesul propagandei, dorinţa de a crea un «proces democratic» prin condiţionarea sentimentelor și a gândurilor oamenilor, toate acestea vizează slăbirea conștiinţei personale și comunitare, slăbirea legăturilor intra¯ şi interpersonale”[12].

Jacques Ellul analizează și evaluează civilizaţia occidentală în contextul impunerii societăţii tehniciste și a raţionalităţii tehnice. Ellul nu insistă pe o abordare comparativă, pe o analiză focalizată pe decadenţa Occidentului, precum au făcut Spengler, Ortega y Gasset sau Malraux, ci se străduiește cu realism să evite o poziţionare simplificatoare. Pe de o parte, constată o critică viscerală la adresa Occidentului, civilizaţia care a deţinut supremaţia în ultimele veacuri, impunând la nivel planetar un mod de a fi, prin știinţa și tehnica dezvoltate. Această critică este purtată mai ales de acuzele făcute în spirit revoluţionar cu privire la colonialismul și imp ˇerialismul Occidentului. Ellul trece în revistă câteva din momentele semnificative care au devenit temeiuri pentru atacuri virulente la adresa Occidentului: colonialismul britanic, cel francez (crimele săvârșite, violenţele faţă de negri, indieni, asiatici), toate făcute sistematic pentru a exploata la maximum resursele și a le îndrepta către

12 Jacques Ellul, *The Political Illusion*, Vintage Books, New York, 1972, pp. 226-227, 232.

Occident.

Totodată, este vizat colonialismul spaniol și portughez, mai ales în America de Sud (anihilarea imp ˟eriului aztec). Sunt vizaţi inclusiv misionarii creștini, fiind acuzaţi că au schimonosit sufletele celor ocupăţi, că au făcut comerţ cu suflete de oameni, înlăturând obiceiuri specifice pentru a impune idiomul occidental în diverse ipostaze: englez, francez, german, spaniol. Ellul, preluând din criticile la adresa Occidentului, exprimă una dintre tezele acestora: după încetarea colonialismului, imp ˟erialismul occidental promovează un cinism uluitor în vederea realizării propriilor interese, a asigurării unui control global (sunt enumerate războaie create artificial pentru obţinerea unor resurse economice, politici eugeniste, fiind promovată în mod prăpăstios creșterea exponenţială a populaţiei ca un risc major pentru securitatea puterilor occidentale).

Ellul nu neagă aceste acuzaţii și nu încearcă să îi absolve de orice vină pe occidentali. *În calitate de occidental, el recunoaşte că înaintașii occidentalilor au săvârșit multe dintre abuzurile de care este acuzat Occi→*

dentul. Însă, este fundamental eronat și este o ideologie grosieră faptul de a reduce Occidentul la aceste greșeli, de a-l identifica până la urmă cu sursa răului, fără să existe capacitatea de a vedea splendoarea și măreţia civilizaţiei occidentale. Mai mult, este o ipocrizie critica nediferenţiată a Occidentului, în timp ce sunt folosite realizările civilizaţiei occidentale. Ellul arată cu multă luciditate că soluţia propusă de ideogiile progresiste actuale pentru greșelile din trecut, este ca în mod compensatoriu Occidentul să renunţe la identitatea sa profundă, la Tradiţia iudeo-creștină care i-a structurat în mod profund cultura și civilizaţia, pentru a primi fără discernământ și chiar cu entuziasm credinţele foștilor colonişti (din Asia, Africa și Orientul Mijlociu). Această poziţie este de mare actualitate, când se constată astăzi trădarea identităţii profunde a Tradiţiei spirituale și culturale europene, valorile Tradiţiei europene fiind

subminate chiar din interiorul Europei.

Ellul dovedește în acest sens, realism și clarviziune. El mărturisește:

„Accept multe dintre acuzaţiile aduse împotriva Occidentului și admit că Occidentul nu a fost de-a lungul istoriei inocent în raport cu restul lumii. Dar aceasta înseamnă că trebuie să cad în masochismul de a repudia *întreg* Occidentul, în negarea valorilor sale care au devenit ale lumii întregi? Nu accept respingerea întregului Occident. Asum ceea ce a fost greșit, dar refuz să cred că Occidentul este sursa răului în lume. Știu că civilizaţia

J

noastră este construită prin sânge și furt, dar *orice* civilizaţie este construită așa. în faţa discursului pseudorevoluţionar, a gherilelor progresiste, a învinovăţirii și dispreţuirii culturii albe, a dorinţei disperate de a distruge tot ceea ce înseamnă grandoarea noastră, afirm valoarea Occidentului… Este o trădare, mai ales a unor politicieni și intelectuali europeni, care favorizează autodistrugerea Occidentului, din motive ideologice, generând culpabilizare, ura de sine, a valorilor specifice și identitate, crezând că libertatea poate fi dobândită prin acceptarea unor tradiţii străine: yoga, zen, marijuana, magie. Astfel, în mod fundamental și fals, se dezvoltă propagandistic ideologia conform căreia ruinarea Occidentului, negarea lui în toate aspectele sale cele mai profunde, în credinţa sa, morala și virtuţile sale, pot reprezenta soluţia purificatoare”.[13]

Ellul apreciază diversele culturi şi civilizaţii ale lumii, însă arată că multe dintre reperele acestora au fost valorificate prin interacţiunea cu Occidentul. Ellul nu pledează pentru o poziţie arogantă și de putere a Occidentului în raport cu restul lumii, dar este intransigent faţă de delirul unor intelectuali, numindu-l așa, întrucât constată cum istoria este mistificată ideologic.

Ţinând cont de trădarea Europei creștine din

13 Jacques Ellul, *Trahison de ÏOccident,* Princi Negue, Paris, 2003, pp. 14-15.

interiorul ei, de către o parte din politicieni și din intelectuali, urmaţi tot mai mult de europeni angajaţi pe calea unui progresism vizibil, de mare actualitate este poziţia lui Ellul care, în urmă cu câteva decenii, atrăgea atenţia asupra gravităţii trădării creștinismului de către europeni. Dincolo de toate aspectele ideologice manifestate în politică, educaţie sau cultură, adversitatea fățișă, ura nedisimulată faţă de Iisus Hristos și eliminarea Lui din societatea europeană (exact cum au făcut locuitorii din Gadara, care l-au cerut lui Iisus să plece din ţinutul lor) exprimă o mare trădare cu repercusiuni nu doar pentru generaţia prezentă, ci și pentru urmașii europenilor de astăzi. Ellul afirmă profetic încă în urmă cu cinci decenii:

„Lisus a fost răstignit în jurul anului 770 *ab urbe condita,* iar Mielul lui Dumnezeu este răstignit în fiecare zi, până la sfârșitul lumii. Dar în vremurile noastre, răstignirea Lui atinge o puternică dimensiune istorică. Acum, Iisus, în mod veritabil şi radical este respins de peste tot, din toate domeniile, din tot ceea ce omul gândește, trăiește, construiește, consumă et[. Acum, în mod veritabil și radical, Iisus este batjocorit: lăsat la o parte, ignorat, maimuţărit, trivializat. Acum, omul și-a întors privirea de la Crucea lui Hristos Cel răstignit și înviat, scoţând-o din viaţa lui și reducând-o la un semn a cărui utilitate se vede prin desemnarea crucii lângă morminte. Crucea Mântuitorului care a fost semnul biruinţei și al dragostei ultime a lui Dumnezeu faţă de om este considerată acum semnul eșecului său […]. Acum, omul se încrede în puterea științei și tehnicii lui, dezvoltându-și un orgoliu luciferic, fiind greu pentru omul de astăzi să mai primească Revelaţia lui Dumnezeu care. Se descoperă prin smerenie […]. Și astfel, odată cu trădarea Occidentului se produce o turnură considerabilă pentru întreaga lume. Prin eliminarea credinţei creștine, factor creator al istoriei Occidentului, nu mai există decât un joc de forţe și de mecanisme, desfășurat prin intermediul structurilor și sistemelor. Proclamând cu entuziasm condiţia post-umană, prin unirea cu tehnologia

pe linia mitului progresului nelimitat, omul se va afunda într-un vid existenţial şi într-o imensă obscuritate, lipsindu-se de bucuria, dragostea, afectivitatea și căldura sufletească specifică fiinţei umane”[14].

2.3. *Metoda sociologică a lui Jacques Ellul*

Ellul construiește o viziune globală sociologică asupra lumii (fiind cunoscută sintagma promovată de el „gândește global și acţionează local”), asumând în metoda sa sociologică de cercetare, următoarea premisă: societatea nu trebuie abordată filosofic, plecând de la principii și idei abstracte. *Ellul, în mod metodologic, nu asumă un demers structurat pe o gândire abstractă. El arată că structurile sociale nu sunt principii abstracte, ci realităţi concrete care influenţează în modul cotidian și constant gândurile, comportamentele, sentimentele oamenilor. Viziunea sa unitară în sociologie asupra lumii nu este construită prin metoda obiectivităţii abstracte a realităţii sociale, ci plecând de la experienţă trăită subiectiv. Metoda sociologică a lui Ellul este bazată pe subiectivitate, pe experienţa personală a realităţii sociale, nu pe statistici, sondaje, experimente (tot ceea ce presupune tehnicizarea faptului social).*

Intuiţia este esenţială în metoda sociologică a lui Ellul și el face o evaluare critică a așa numitelor „locuri comune” care reprezintă clișee și tipare ideologice, mintea fiind reeducată ideologic pentru a accepta o anumită reprezentare ideologică a societăţii (prin studiile sale cu privire la fenomenul propagandei, Ellul va dezvolta această linie). în anul 1966, Ellul publică lucrarea *Exégèse des nouveaux lieux communs* (tradusă în 1968 în limba engleză: *Critique of the New Commonplaces)* în care demască tiparele totalitare de tip ideologic, existente în definirea și reprezentarea societăţii. El arată în această lucrare modul în care fapte fără importanţă și fraze care în sine sunt în aparenţă inocente devin expresii specifice ale anumitor tendinţe ideologice care formează o stare generală a minţii, dispusă să preia fără reflecţie critică,

14 Jacques Ellul, *Trahison de TOccident,* pp. 74-75.

reprezentarea societăţii oferite de-a gata. O formulă repetată persuasiv și în diferite expresii devine un fel de mantră (de exemplu, mantra eficienţei, a progresului, a dezvoltării sustenabile etc.) astfel încât noul limbaj generalizat, extins prin mass media la nivelul întregii societăţi, va pregăti asimilarea ideologiilor specifice veacurilor. Prin acest demers programatic se obţine o gândire conformistă, perfect aliniată și integrată societăţii tehniciste de astăzi.

O altă coordonată importantă a metodei sociologice a lui Ellul, dincolo de subiectivitatea prin care este depășită obiectivitatea abstractă și analiza de tip tehnic a societăţii, o constituie înţelegerea și explicitatea fenomenelor sociale prin intermediul sacrului, a realităţilor și a structurilor de tip religios, care de fapt configurează existenţa fenomenelor sociale. în lucrarea din 1973, *Les Nouveaux Posédés* (tradusă în limba engleză în 1975, *The New Demons*), Ellul depășește o abordare clasică a evoluţiei societăţii printr-o secularizare progresivă. El arată că, de fapt, structurile religioase doar au fost reconfigurate și că *inclusiv secularismul cel mai agresiv, care se dorește eliberat complet de sub tutela Tradiţiei religioase, nu reprezintă decât o nouă religie, dobândită prin deturnarea structurilor și simbolurilor religioase mai vechi. Chiar dacă societatea noastră poate fi numită post-creștină, ea nu este secularizată și desacralizată, ci sacralizată prin noile religii ale lumii de astăzi (noii demoni prezentaţi de Ellul). Pe linia acestei înţelegeri se poate observa mai ușor cum tehnologia poate fi considerată o religie a lumii de astăzi.*

Ellul nu dă o definiţie apriorică sacrului, mitului sau religiei. Sunt multe astfel de definiţii date de diferiţi autori. El pleacă de la diferite experienţe ale sacrului, manifestate în diverse epoci și locuri, pentru a sesiza și a analiza funcţiile sociale. Folosind această metodă, Ellul crede că poate să recunoască structurile religioase ale fenomenelor sociale din lumea de astăzi. Combinând reflecţia derivată din experienţa personală cu analiza locurilor comune și a structurilor religioase din societate,

Ellul realizează o viziune sociologică globală. Gânditorul francez crede că un fenomen particular poate fi ˇînţeles în măsura în care semnificaţia lui este cunoscută în contextul unei înţelegeri sociologice globale. Ellul crede că o astfel de sociologie globală nu poate fi testată prin criterii tehnice corelative unei metodologii care pretinde rigoarea științifică în numele unei obiectivităţi abstracte. EIlul crede că testul autentic pentru o viziune sociologică globală îl reprezintă predicţiile pentru evenimentele viitoare din cadrul societăţii. înţelegerea unitară a societăţii ar trebui să permită o astfel de previzionare. Ellul, cu mult realism și cu o luciditate aparte, a precizat, prin viziunea sa sociologică unitară, implicaţiile sistemului sociologic, felul în care acestea structurează o societate tehnicistă, în care existenta oamenilor este robotizată. Ellul a afirmat că și-ar dori mult ca tezele sale previzionale să fie schimbate prin comportamentul viitor al oamenilor. Cu toate că și-a dorit mult acest lucru, a rămas la această părere: *criteriul de verificare al teoriei sociologice este dat de felul în care sunt îndeplinite previziunile făcute în cadrul respectivei viziuni sociologice globale. După mai multe decenii, de la tezele afirmate și întărite în timp de Ellul, putem constata că luciditatea sa a fost de-a dreptul profetică. El a descris în profunzime și în mod detaliat modul de a gândi și de a fi al omului din societatea de astăzi, consecinţele interacţiunii dintre stat și tehnologie observate la modul concret în existenta de zi cu zi a oamenilor de astăzi, modul alienat de a fi al omului reticular, al omului secvenţializat și integrat în reţele, în angrenaj.*

Răspunzând la o critică făcută de André Dumas cu privire la lucrările sociologice ale lui Ellul, acesta răspunde:

„Dumas pune la îndoială observaţiile mele sociologice. Sunt obișnuit cu asta. în mod simplu, spun că singurul test pentru a verifica acurateţea unei metode sociologice este de a observa felul în care sunt împlinite previziunile sociologice făcute, concordanţa dintre

supoziţiile teoretice și faptele efective viitoare. Astăzi, oricine se întoarce la ceea ce am publicat din 1945 poate să observe că tot ceea ce am presupus că se va întâmpla ˟s-a confirmat până astăzi (în 1973 era făcută afirmaţia)”[15].

Teza de forţă a gândirii sociologice a lui Ellul este cea a determinismului tehnologic, a faptului că natura actuală a tehnicii este diferită de tehnica tradiţională și că tehnica de astăzi are cel mai puternic impact exersat la nivelul vieţii personale și comunitare, asupra întregii societăţi. Este o influenţă exercitată în mod constant și la nivel global, modificând substanţial modul omului de a-și reprezenta lumea, realitatea, propria existenţă. Legătura cu Dumnezeu, lumea, natura umană, totul se modifică prin intermediul tehnicii.

Încă înainte de publicarea lucrării sale, în 1954, *La Technique ou l3Enjeu du siècle,* Ellul conștientizează rolul determinant al tehnicii pentru societate. împreună cu prietenul său, Bernard Charbonneau, redactează în 1935, un fel de manifest în care precizează că o „nouă lume se organizează fără noi”, o societate tot mai impersonală caracterizată de anonimat și de un control anonim. Cei doi numesc această societate ca fiind gigantescă, concentrând forţe de producţie, instituţii financiare, state și resurse imense de capital. Mijlocul prin care se realizează această concentrare, integrare a forţelor este *tehnica înţeleasă nu ca o simplă tehnologie, o aplicaţie inginerească, o anumită procedură industrială, ci ca o procedură generală, standardizată și extinsă în toate domeniile, în virtutea organizării cât mai eficiente.* Atenţie: *încă din 1935 Ellul relaţionează tehnica nu cu un artefact, cu un anumit instrument sau aparat tehnic, nici cu o anumită tehnologie, ci cu organizarea excesivă a existenţei pe baza unor proceduri, algoritmi, secvenţe realizate prin exersarea raţionalităţii de tip tehnic, operatorie. în această înţelegere, o persoană, chiar dacă nu folosește niciun aparat tehnic sau o anumită procedură tehnologică, poate*

15 Andrew Goddard, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 126.

realiza și dezvolta o realitate tehnică, prin rigurozitatea unei organizări în vederea obţinerii eficienţei maxime.

Plecând de la această înţelegere, Ellul indică încă de atunci că în esenţă sistemele economice și politice din perioada lui (capitalism, fascism și comunism) sunt similare, numitorul comun fiind tehnica. Transformarea oamenilor în mașini, masificarea individului, promisiunea utopică a unei societăţi desăvârșite în această istorie, sunt coordonate asemănătoare ale sistemelor respective. încă din 1935, cei doi pledează pentru o societate personalistă.

Ellul, încă din anul 1945, după cel de-AL Doilea Război Mondial, spunea că o lume moare și o nouă lume se întrezărește, dar în care, prin puterea tehnicii, civilizaţia cu valorile ei consacrate va sucomba. Prin implicarea sa în redactarea documentului WCC de la Amsterdam din 1948 se regăsește linia prin care se insistă asupra redescoperirii și valorificării valorilor tradiţionale ale civilizaţiei. în 1948, subtitlul lucrării lui Ellul despre împărăţia lui Dumnezeu în lume se referă la civilizaţia post-creștină. în mai multe articole din acea perioadă, Ellul denunţă noua civilizaţie, caracterizată de faptul că este materialistă, totalitară, post-creștină și globală. Tehnica este cea mai puternică forţă prin care este construită noua societate cu civilizaţia ei corespondentă.

Lucrarea sa *La Technique,* publicată în 1954 (după ce a fost refuzat de mai multe edituri), exprimă viziunea concentrată și cuprinzătoare a lui Ellul asupra tehnicii. în dedicaţia făcută lui Bernard și Henriette Charbonneau, Ellul scria: „Am încercat în mod simplu să prezint prin mijloacele unei analize cât se poate de clară, o concretă și fundamentală interpretare a tehnicii. Acesta este singurul obiectiv al acestei cărţi”[16].

---

16 Andrew Goddard, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 134. Ellul definește tehnica, în această lucrare în felul următor: „Tehnica nu înseamnă o mașină, o tehnologie, o procedură sau alta pentru a atinge un obiectiv. In societatea noastră tehnologică, tehnica reprezintă totalitatea metodelor rationale realizate cu scopul asigurării unei eficiente absolute în orice domeniu al activității umane”. Andrew Goddard, *Living the Word,*

Ëllul analizează cu o limpezime uluitoare felul în care tehnica actuală se diferenţiază prin natura ei de tehnica tradiţională. încercarea de a face echivalenţă între acestea denotă o înţelegere naivă a tehnicii. Totodată, prin universalismul și autonomia sa, tehnica devine realitatea centrală a societăţii noastre. Dacă în trecut, cultura și civilizaţia puteau integra tehnica, în prezent este construită o civilizaţie tehnică în care tehnica este cea care integrează totul. în acest sens, Ellul menţionează:

„Civilizaţia tehnică înseamnă că civilizaţia noastră este construită prin tehnică, pentru tehnică (în orice ţine de această civilizaţie totul trebuie să servească unui scop tehnic) și este în mod exclusiv tehnică (ceea ce nu poate fi redus la o formă tehnică nu poate fi integrat în această civilizaţie). Fără excepţie, de-a lungul istoriei, tehnica a aparţinut civilizaţiei și a fost un simplu element printre multe ale majorităţii activităţilor non-tehnice ale oamenilor. Astăzi, tehnica a integrat întreaga noastră civilizaţie”[17].

Ellul dezvoltă ideea tehnicii ca mediu. Mediul social este substituit de cel tehnic. În felul acesta, Ellul afirmă că problemele și provocările omului din mediul tehnic sunt diferite fată de cele trăite în trecut. În >

anul I960, Ellul revine asupra sintagmei folosite de *civilizaţie tehnică* și spune că, de fapt, civilizaţia și tehnica sunt incompatibile, tehnica anihilează civilizaţia. Ellul argumentează că o civilizaţie se bazează pe anumite valori și că pentru a fi creată o civilizaţie trebuie îndeplinite anumite condiţii care ţin de interacţiunea dintre oameni în timp și spaţiu. Aceste condiţii nu mai sunt îndeplinite în mediul tehnic.

Ellul este conștient că lumea a optat pentru progresul tehnologic, pentru civilizaţia de masă a tehnicii (dacă o asemenea barbarie poate fi numită civilizaţie). El

---

Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul, Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 134.

17 Andrew Goddard, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 145.

continuă să mărturisească convingerea sa, cu speranţa de a trezi în semenii săi licărirea dorului pentru ceea ce înseamnă bucuria și frumuseţea vieţii, a căldurii sufletești, a dragostei, a omeniei, realităţi ce nu pot fi oferite prin tehnică. *Este motivaţia unui om care iubește sincer oamenii, care chiar dacă a fost și este catalogat de semenii săi ca fiind apocaliptic, fundamentalist, pesimist, anarhist, nu încetează să-și mărturisească crezul cu dragoste și cu durere, dar și cu dragostea întemeiată pe credinţa vie în Iisus Hristos, Domnul întregii istorii.* Ellul mărturisește:

„Scopul meu personal este să ajut generaţiile de bărbaţi și de femei să-și păstreze o atitudine critică în raport cu civilizaţia tehnică… Acest lucru nu înseamnă că vom putea schimba peste noapte situaţia, dar măcar vom înţelege ce ni se întâmplă și vom continua să sperăm, dincolo de puterile noastre limitate”[18].

Ellul rămâne o voce incomodă pentru generaţia lui, dar și pentru generaţiile actuale, întrucât orice profet incomodează. Atunci când suntem loviţi în comoditate şi conformism, în ceea ce ne instalează confortabil în această istorie, amăgindu-ne cu realizări iluzorii, atunci când suntem puși în faţa realităţii care cere o confruntare cu noi înșine, nu este ușor. *Niciodată nu a fost ușor să nu fii în duhul lumii, să te opui tăvălugului ei. Cu atât mai mult în contextul actual, când duhul lumii este riguros organizat prin sistemul tehnologic, este foarte greu să ne împotrivim acestui duh lumesc.* în condiţiile actuale existenţa noastră este mediată printr-o agendă falsificată în care problemele esenţiale ale omului nu sunt avute în vedere. Ellul le propune creștinilor și Bisericii să nu intre în această cursă, încercând să dea răspunsuri la întrebările și problemele ridicate prin această agendă, artificial creată prin propaganda mediatică. Ellul propune creștinilor, Bisericii să-și creeze propria agendă, asumând vocaţia specifică credinţei creștine, urmărind realităţile tari și profunde ale existenţei. Având curajul unei asemenea atitudini, poate fi consolidată o conștiinţă mărturisitoare în duhul

18 Andrew Goddard, *Living the Word...,* p. 153.

Evangheliei Domnului Hristos, neînregimentată la duhul acestei lumi.

Andrew Goddard, plecând de la afirmaţia lui Ellul, potrivit căruia cărţile sale sunt concepute ca un ansamblu, menţionează:

„[…] fiecare carte a lui Ellul a fost un capitol într-o singură carte, care în definitiv a fost întreaga lui viaţă – adevărata lui lucrare și scrierile sale ar trebui interpretate în această perspectivă… *Dincolo de toate se descoperă în mărturisirea remarcabilă și puternică a cuvintelor și vieţii lui Jacques Ellul cineva a cărui viaţă și gândire sunt strâns legate într-o coerenţă profundă, prezentând Bisericii creștine de astăzi o adevărată provocare profetică: să trăiască Cuvântul lui Dumnezeu, rezistând lumii*”[19].

2.4. *Atitudinea creștinului faţă de puterea politică. Puterea lui Dumnezeu manifestată în istorie și puterea politică a oamenilor*

Ellul arată că insistenţa sa asupra faptului că Biserica, creștinii nu ar trebui să legitimeze puterea politică, nu înseamnă că un creștin nu trebuie să asume o atitudine politică. Biserica trebuie să fie prezentă în viaţa cetăţenilor, asumând nevoile concrete ale oamenilor, însă atitudinea ei trebuie să încurajeze o înnoire spirituală, inclusiv a celor implicaţi în politică, nu să legitimeze un partid sau altul. Ellul nu găsește temei în Noul Testament pentru legitimarea unei *anumite* puteri politice. Creștinul, ca fiinţă înnoită care pregustă deja realitatea împărăţiei Cerurilor în această istorie, trebuie să fie o conștiinţă vie și mărturisitoare, inclusiv prin atitudinea sa politică, prin care el trebuie să dovedească luciditate și trezvie, pentru a nu se alinia la propaganda transmisă în mod eficient în societatea tehnicistă. Inclusiv atunci când creștinii, omenește, au anumite preferinţe politice, ei trebuie să depășească tentaţia de à la justifica și de a le legitima prin Revelaţia biblică.

Ellul îşi întemeiază demersul pentru a fundamenta atitudinea creștinului faţă de puterea politică prin felul în

19 Andrew Goddard, *Living the Word...,* p. 317.

care ˇS-a purtat Mântuitorul Hristos în întâlnirea cu Pilat. Două coordonate sunt relevante în această întâlnire. Prima constă în înţelegerea faptului că puterea există, întrucât e dată de Dumnezeu. Mântuitorul îi spune lui Pilat că nu ar fi avut nicio putere, dacă aceasta nu ar fi ˇîngăduită de Dumnezeu. A doua coordonată evidenţiază indiferenţa Mântuitorului în faţa puterii politice. El nici nu se teme, nici nu este impresionat sau fascinat de puterea evocată de Pilat. Mântuitorul subliniază că împărăţia Lui nu este din această lume.

În toată agitaţia politică a vremii Sale, cu atâtea fracţiuni politice, cu mișcări cu pronunţat caracter politic, vizând eliberarea evreilor de sub jugul roman, Mântuitorul nu. Se implică, inclusiv atunci când așteptările multora dintre conaţionalii Săi se concentrau pe faptul că El ar putea fi Cel care să îi elibereze și să le ofere strălucirea politică din timpul regatului lui David. De asemenea, atât Epistolele Sfântului Apostol Pavel, ale Sfântului Apostol Petru și ale celorlalţi nu insistă asupra unei implicări politice active a creștinilor, arătând prin aceasta că puterea politică nu ar trebui să fie o temă centrală a preocupărilor creștinilor (a oamenilor, în general). Se insistă pe ceea ce ţine de dezvoltarea unei atitudini spirituale, plecând de la exigenţele Evangheliei, astfel încât creștinul să fie lumină a lumii și sare a pământului prin tot ceea ce face.

Ellul arată că de fiecare dată când Biserica ˇs-a implicat activ și partizan faţă de o *anumită* putere politică, indiferent de natura acestei puteri, ea a trădat într-o anumită măsură Adevărul Evangheliei. Ellul menţionează că dacă Biserica nu legitimează puterea politică, nu înseamnă că abandonează această putere, inclusiv în ceea ce presupune formarea unei atitudini politice, plecând de la exigenţele Evangheliei. El nu este de acord cu un spiritualism dezântrupat, complet detașat de provocările lumii, de nevoile efective și concrete ale oamenilor.

„Biserica trebuie să rămână mereu consecventă cu ea însăși, adică {u Adevărul Evangheliei. De fiecare dată când

o putere politică este legitimată de către Biserică, punându-se încrederea mai mult în oameni decât în Dumnezeu, Hristos este trădat, dar acest lucru nu înseamnă că Biserica trebuie să fie absentă din viaţa cetăţii, să promoveze o spiritualitate absolută și să cultive o izolare față de frământările efective ale oamenilor. O asemenea >

spiritualitate este ipocrită și reprezintă o negare a întrupării Fiului lui Dumnezeu, presupunând că i se dă o mână liberă prinţului acestei lumi. Este o respingere a ceea ce ne-a învăţat Domnul Iisus Hristos despre împărăţia Cerurilor. Este o altă capcană prin care Satan intră și merge pe o cale din interiorul Bisericii"[20].

Jacques Ellul face o analiză consistentă a felului în care se manifestă puterea lui Dumnezeu în lume, într-un mod fundamental distinct faţă de maniera în care se exercită puterea politică a oamenilor. El realizează acest lucru pentru a înţelege mai bine în contextul sistemului tehnologic actual felul în care Dumnezeu lucrează în istorie. Tehnica, prin sistemul său, exprimă duhul puterii acestei lumi; o putere care se exercită autonom, cultivând încrederea în propriile forţe, o putere care se exercită autoritar și impersonal. Plecând de la afirmaţia fundamentală a Mântuitorului în faţa lui Pilat, că împărăţia Lui nu este din această lume, este esenţial să înţelegem Duhul în care se manifestă puterea lui Dumnezeu, precum și duhul în care se manifestă puterea acestei lumi, întrucât în istorie au fost situaţii când, inclusiv în interiorul instituţiei bisericești, autoritatea a fost exercitată în duhul puterii acestei lumi, fiind invocată și legitimată prin puterea lui Dumnezeu.

Analiza lui Ellul este de actualitate și ne ajută să înţelegem distincţii fundamentale, astfel încât să putem depăși tentaţiile prin care suntem ispitiţi să exercităm un anumit tip de autoritate în duhulputerii lumești, inclusiv în viaţa Bisericii. în analiza sa, Ellul pleacă de la *Cartea a*

20 Jacques Ellul, *False Presence of the Kingdom,* The Seabury, New York, 1972, p. 126.

doua a Regilor, cu precizarea că întreaga Revelaţie biblică este unitară și că întreg textul scripturistic ar trebui citit în perspectiva Mântuitorului Iisus Hristos, întrucât întreaga Revelaţie pleacă de la El și se împlinește în El. în *Cartea a doua a Regilor,* profetul Ilie este personajul central. El este un prototip al Mântuitorului Iisus Hristos, simbolizând și întrupând Tradiţia biblică. El este chemat să lupte împotriva idolatriei, să mărturisească în faţa poporului și a conducătorilor săi politici, imperativul întoarcerii și închinării în faţa Dumnezeului Celui Viu.

Este interesant cum această carte biblică intitulată *a Regilor* se referă la perioada regală a poporului lui Israel, dar de fapt îl evidenţiază pe Dumnezeul Cel Viu ca Rege al regilor, împărat al împăraţilor și Domn al domnilor. Profetul Ilie îşi exercită autoritatea profetică {u putere, mărturisind proximitatea împărăţiei lui Dumnezeu. Dumnezeu este Regele acestei împărăţii și El este Dumnezeul tuturor popoarelor, nu doar al lui Israel. Universalitatea împărăţiei și a puterii lui Dumnezeu ca Domn al istoriei, al popoarelor și al conducătorilor politici, faptul că El stăpânește asupra tuturor conducătorilor lumești, determină o anumită atitudine ce ar trebui asumată inclusiv în exercitarea puterii politice.

Contextul istoric descris în *Cartea a doua a Regilor* este unul specific. Este prezentată situaţia regatului lui Israel în contextul relaţiilor sale cu sirienii, asirienii, edomiţii, egiptenii, cu puterile politice ale acestora. Este perioada de decadenţă a regatului israelit și se poate observa cum anume în acest context Dumnezeu intervine, inclusiv în situaţii concrete cu specific politic. Nu este vorba despre principii, ci despre intervenţii concrete ale lui Dumnezeu în situaţii specifice. Modul de manifestare a lui Dumnezeu în istorie poate să-i ajute inclusiv pe creștinii de astăzi la o înţelegere adecvată privind raportarea la politică, în contextul unor tendinţe extreme: fie o indiferenţă totală, invocându-se faptul că un creștin autentic nu trebuie să fie interesat de treburile politice ale acestei lumi, fie o atenţie exagerată acordată politicii

crezând într-un mod nejustificat în exclusivitatea soluţiilor de tip politic. Referitor la acestea, Ellul mărturisește:

„Cartea a doua a Regilor este probabil cea mai politică dintre toate cărţile Bibliei […]. Acest lucru nu este lipsit de importanţă pentru toţi cei ce cred că problemele politice nu ar trebui abordate de către Biserică. Sfânta Scriptură ne arată că Biserica nu se ocupă exclusiv de cele spirituale, întrucât politica nu este doar o simplă acţiune omenească ce nu îi privește pe credincioși. Este posibil ca politica să fie o împărăţie a răului, dar aceasta ne privește și pe noi în calitate de creștini. Această mediere nu este lipsită de importanţă pentru cei care cred că politica trebuie să fie exclusiv în mâna omului, dar și pentru creștinii care cred că implicarea în politică este esenţială și că în final totul se poate rezolva prin soluţii politice”[21].

Ellul face o distincţie semnificativă: politica nu trebuie confundată cu statul. Viaţa politică presupune o anumită angajare în ceea ce înseamnă problemele comune și semnificative ale comunităţii. Acţiunea politică presupune, în primul rând, o atitudine în faţa realităţilor și provocărilor cu care se confruntă comunitatea. Această acţiune presupune corelaţiv atitudini și o angajare cu mijloace omenești în ceea ce înseamnă evenimentele concrete ale istoriei cu care se confruntă comunitatea respectivă. Există o relativitate a politicii, dar din această perspectivă a înţelegerii politice este greu ca cineva să spună că este apolitic. Cei mai mulţi dintre noi astăzi folosim acest termen pentru a indica faptul că nu avem angajament de partid, că nu suntem angajaţi într-o cursă politică pentru a dobândi o anumită funcţie publică sau că nu exercităm o anumită responsabilitate în infrastructura Statului. Ellul menţionează că în *Cartea a doua a Regilor* ne sunt indicate repere pentru ceea ce presupune viaţa politică, acţiunea de tip politic, nu cea a statului.

Ellul afirmă că este nevoie de o mare atenţie, astfel încât în observarea felului în care se manifestă puterea lui

---

21 Jacques Ellul, *The Politics of Gotland the politics of man,* Erdmans Publishing Company, Michigan, 1972, pp. 13-14.

Dumnezeu în istorie (relatată în *Cartea a doua a Regilor)* să nu ne pripim să generalizăm principii ale unui anumit tip de acţiune politică. Relatarea din cartea biblică menţionată nu este despre principii, nu este o filosofie abstractă despre puterea dumnezeiască, nu este o teologie despre atotputernicia lui Dumnezeu. Este o descriere a felului în care în circumstanţe concrete Dumnezeu îşi manifestă efectiv puterea în istorie, îşi descoperă voia Lui cu privire la ceea ce ar trebui să facă omul. Nu printr-o analiză academică, printr-o hermeneutică elaborată pe criterii ştiinţifice, printr-o generalizare a unor principii poate fi ˇînţeleasă voia lui Dumnezeu, ci ea este explicitată poporului prin voia *unui anumit om* și anume *a profetului.* Profetul se află în lucrarea lui Dumnezeu și el are autoritatea să transmită oamenilor voia lui Dumnezeu, întrucât el o înţelege și o trăiește. Se poate observa aici vocaţia profetică a Bisericii și a teologiei. Din păcate, în condiţiile secularizării din interiorul Bisericii și al teologiei, această conștiinţă profetică este erodată în contextul actual.

Pentru a exemplifica modul în care Dumnezeu. Se manifestă concret în viaţa oamenilor, generând o anumită atitudine, inclusiv politică, Ellul se oprește la câteva personaje și evenimente din *Cartea a doua a Regilor.* Mai întâi este invocată vindecarea de lepră a sirianului Neeman (cf. *4 Regi* 5,1 – 19). Neeman este un general sirian, cel mai apropiat sfetnic al regelui sirian, și este bolnav de lepră. Nu întâmplător, Neeman este vindecat de lepră, deși erau mulţi leproși în vremea respectivă, inclusiv în Israel, care nu au fost vindecaţi. Dumnezeu vrea să ne spună ceva prin felul în care a fost vindecat Neeman, astfel încât să ne folosim de ceea ce înseamnă manifestarea lui Dumnezeu în istorie. Mântuitorul arată că dintre mulţi bolnavi de lepră, mulţi şi din Israel, a fost vindecat sirianul Neeman.

Neeman este un om puternic, un general care conduce armata siriană, cel mai apropiat sfetnic al regelui

(un fel de prim-ministru al zilelor noastre). Ne-am obișnuit cu imaginea Mântuitorului care a trăit ca un om blând și smerit, apropiat de cei săraci, de cei vulnerabili, de cei slabi din această lume. Dar Dumnezeu vrea mântuirea tuturor. Fiul lui Dumnezeu a venit pentru ca toţi să ajungă la cunoștința Adevărului, chiar și cei puternici. Totodată, Dumnezeul Cel Viu nu este doar Dumnezeul unui popor ales. El vorbește prin poporul ales și atunci când acesta îl trădează, printr-o rămășiţă de-a lui (așa cum se întâmplă și în istoria Bisericii lui Hristos, Noul Israel) lumii întregi. Așadar, Neeman, un general, un om de război (nu un om al blândeţii), un om puternic (nu al categoriilor sociale vulnerabile), un idolatru este avut în vedere în iconomia lui Dumnezeu.

Neeman află de profetul lui Dumnezeu, Elisei, printr-o copilă israelită, sclavă în casa lui. începutul lucrării lui Dumnezeu în vindecarea lui Neeman pleacă de la cuvântul acestei fete. Ce poate fi mai nesemnificativ în ordinea ierarhiei lumii din acel moment? Este cunoscută poziţia femeilor din acea vreme în ceea ce privește autoritatea, cu atât mai mult a unui copil. Iată o justificare din partea judecăţii lumii de atunci de a nu lua în considerare cuvântul respectiv, întrucât este rostit de un: copil-fată-sclavă. Și totuși, Dumnezeu nu gândește precum lumea (în atâtea locuri, Sfânta Scriptură ne avertizează în acest sens!). Voia lui Dumnezeu este să se împlinească lucrarea Sa prin cuvântul acestei fete sclave. Nici măcar numele ei nu este reţinut în Sfânta Scriptură și nu se știe cum ˇs-a derulat viaţa ei, dar cuvântul său de atunci a fost nu doar momentul vieţii ei când Dumnezeu a lucrat prin ea și nu doar pentru ea, ci și pentru Neeman și pentru alţii, pentru a înţelege modul paradoxal în care Dumnezeu îşi face cunoscută voia Sa.

Regele Siriei îi trimite o scrisoare regelui Israelului, cerându-i ca Neeman să fie ajutat. Regele Israelului îl trimite la Elisei. Neeman, fiind un general și un demnitar de rang înalt, se aștepta să fie primit cu respect de

profetul Elisei, cu atenţie deosebită. Se aștepta ca omul lui Dumnezeu să exercite o putere de tip magic prin care să îl vindece, fiind obișnuit cu modul de a acţiona al magilor din ţara lui. Dar Elisei nu îl primește, ci trimite un servitor să îi spună ce are de făcut pentru a se vindeca. Neeman este contrariat și toate așteptările lui sunt bulversate. Mai mult, ceea ce i se spune să facă, i se pare un gest stupid. El este sfătuit, totuși, să facă gestul respectiv (de a se spăla) și se vindecă.

Ce este relevant aici, în descoperirea voii lui Dumnezeu? Observăm că Dumnezeu nu forţează nimic, că puterea Lui nu se manifestă într-o formă strivitoare pentru om, condiţionându-l să acţioneze în mod necesar, ci este respectată libertatea lui. Fiecare personaj implicat acţionează conform atitudinii asumate liber și personal. Regele Israelului îl trimite pe Neeman la Elisei fără să fie convins de capacitatea acestuia de a-l vindeca. El primește o scrisoare de la un rege adversar, și ca rege consideră că mai întâi trebuie să găsească o soluţie politică. El l-a cunoscut pe Elisei, dar ca rege se încrede în autoritatea de tip lumesc. Se teme ca nu cumva nerezolvarea problemei să constituie un pretext pentru pornirea unui război din partea regelui vecin. Scrisoarea regelui sirian și mijlocirea din partea propriului rege nu au importanţă pentru Elisei, care nici măcar nu-l primește pe Neeman. Se poate deduce de aici că voia lui Dumnezeu nu se manifestă ca un rezultat al intervenţiilor sau negocierilor între puterile politice (un avertisment pentru cei de astăzi care se încred în mod determinant în soluţiile date de reprezentanţii puterii politice).

Cu toate că este scandalizat și contrariat în toate așteptările lui, Neeman fără să fie presat în vreun fel, ascultă de la început până la capăt. Ascultă de fata sclavă din casa și ascultă de regele său care îl trimite la regele Israelului, ascultă de regele Israelului și nu se întoarce în Siria, lezat că este trimis la altcineva, provocând un scandal diplomatic. Ascultă de servitorul trimis de Elisei și ascultă și de cei din anturajul său să împlinească ceea ce

Elisei a transmis prin servitorul trimis. în ciuda tuturor circumstanţelor care în fiecare situaţie în care» a fost pus l-ar fi legitimat conform logicii omenești să nu asculte, el totuși ascultă și o face în mod liber, fără să fie supus vreunei constrângeri, demonstraţii de forţă, de tip magic. Se vindecă și înţelege că Dumnezeul lui Israel nu este ca dumnezeii la care se închină el, că profetul acestui Dumnezeu nu acţionează ca preoţii dumnezeilor în care credea. Nu doar vindecarea în sine îl copleșește pe Neeman și îl face să se convertească, ci și modul în care Dumnezeu și profetul Său acţionează, depășind orice logică obișnuită de tip omenesc, fiind cu totul altceva în raport cu fiecare așteptare pe care o avea în situaţiile concrete de viaţă.

Este semnificativ că în acest parcurs de evenimente toată lumea acţionează: fata sclavă, regii Siriei și Israelului, Neeman, servitorul lui Elisei, cei din anturajul lui Neeman. Dar Elisei, profetul lui Dumnezeu, nu acţionează deloc. El cunoaşte voia lui Dumnezeu și știe lucrarea lui Dumnezeu pentru Neeman. De aceea, *nu se agită, nu se precipită, nu devine activist, ci rămâne consecvent cu el însuși, atent fiind la sesizarea voii lui Dumnezeu. Pentru a putea sesiza voia lui Dumnezeu este nevoie de adunare, de ieșirea din ritmul activităţilor care oferă iluzia utilităţii unor idealuri ce merită angajarea în acţiuni măreţe (este un avertisment pentru toţi cei care pledează pentru identificarea unei misiuni de tip activist a Bisericii, de a crede că voia lui Dumnezeu este împlinită prin multitudinea și măreţia proiectelor noastre împlinite în această istorie). Este nevoie de o anumită oprire din iureșul activist pentru a cunoaşte voia lui Dumnezeu. Psalmistul este clar în acest sens: „Opriţi-vă și cunoaşteţi că Eu sunt Dumnezeu” (Psalmul 45,11). Elisei se oprește și nu este sedus de spiritul activismului.*

Pentru ilustrarea unei anumite atitudini politice, trebuie să observăm ce anume face Neeman după convertirea sa? Renunţă la poziţia lui, la demnitatea sa, la

fidelitatea faţă de regele său? Nu. Se întoarce și își exercită cu responsabilitate obligaţiile derivate din poziţia lui. Istoricii sunt de acord că războiul descris în capitolul 6 din *Cartea a patra a Regilor* îl are protagonist pe același rege al Israelului. Siria şi Israel ˇs-au confruntat în război, chiar dacă Neeman, general și demnitar sirian a fost vindecat de Dumnezeul lui Israel. Acest lucru indică faptul că este o iluzie a crede că un război poate fi ˇîmpiedicat prin medierea unui om al credinţei, chiar dacă este de dorit ca oamenii credincioși să facă tot ce este posibil pentru pacea lumii. Pacea trebuie invocată (Biserica se roagă pentru pacea lumii), dar după cum arăta Sf. Nicolae Velimirovici, un om aflat în război cu Dumnezeu nu poate fi făcător de pace, așa că războaiele dintre puterile lumii, de fiecare dată indică o anumită neașezare lăuntrică a conducătorilor politici în raport cu Dumnezeu.

Este tulburător faptul că, probabil, însuși Neeman a condus armata siriană împotriva lui Israel. Aici poate fi observată tensiunea formidabilă trăită de Neeman. Acesta ˇs-a convertit, recunoscându-L pe Dumnezeu Cel Viu, dar nu-și poate părăsi civilizaţia, nu-și poate anula şi trăda identitatea lui naţională. El este un credincios, dar rămâne în același timp fidel regelui său și ţării sale, chiar dacă această fidelitate, prin postura poziţiei sale, îl obliga la anumite gesturi ritualice în prezenţa regelui faţă de dumnezeii acestuia (foștii săi dumnezei). Este o tensiune pe care o trăiește în fiecare zi. Ambivalenţa acţiunii lui Neeman exprimă o atitudine politică pe care unii de astăzi se pot grăbi să o catalogheze ca fiind un compromis, întrucât nu poţi sluji atât lui Dumnezeu, cât și lui Mamona.

Lui Neeman îi pare rău și se căiește pentru această atitudine ambivalenţă prin care se străduiește în mod constant în toate situaţiile cu care se confruntă să rămână deopotrivă credincios faţă de Dumnezeu Cel adevărat și fidel faţă de regele și ţara sa, cu tot ce implică această fidelitate. Câţi dintre noi, cei de astăzi care suntem tentaţi să îl judecăm grabnic pe Neeman, avem luciditatea lui (faptul că el era conștient de anumite compromisuri prin

gesturile sale faţă de dumnezeii idoli ai regelui său) și să ne dăm seama de felul în care suntem subjugaţi de idolii lumii de astăzi (bani, putere, plăcere, notorietate et[.), pretinzând în același timp că suntem credincioși? Este nevoie de multă sinceritate, onestitate și curaj pentru acest lucru. Cu atât mai mult, nu doar să fim lucizi faţă de echivocul poziţiilor noastre, dar să ne și pară rău, să ne căim pentru aceasta.

Neeman, marcat de tensiunea lăuntrică, vine la Elisei pentru a-i cere sfatul. Este relevant că acum Elisei îl primește. Prima dată, venind într-o anumită stare de spirit, cu o anumită așteptare, pentru vindecare fizică, Neeman nu este primit. însă, este primit a doua oară, când vine cu o așezare lăuntrică, motivat fiind de o problemă de natură sufletească, pentru a cere sprijin în acest sens. Profetul îl primește întrucât motivaţia de ordin duhovnicesc este prioritară în raport cu cea care vizează trupul și cele trecătoare ale lumii. Elisei, totuși nu îi dă niciun răspuns concret. Aici se întrezărește faptul (cum se întâmplă și astăzi în faţa duhovnicului) că sunt situaţii în care nici măcar omul lui Dumnezeu nu poate oferi un răspuns concret, o soluţie explicită, exprimabilă fără echivoc. Dincolo de soluţia concretă și transpusă în mod explicit, esenţială rămâne starea duhovnicească, duhul împărtășit în prezenţa omului lui Dumnezeu. Profetul Elisei îi spune lui Neeman: „Mergi în pace”, și acesta chiar dacă nu a primit prin cuvinte explicite soluţia la problema sa duhovnicească, a dobândit pacea lui Dumnezeu. Neeman, prin întrebare, pocăinţă, ascultare, în prezenţa profetului primește pacea lui Dumnezeu care îl ajută în mod esenţial să trăiască credinţa lui, fiind un om vindecat nu doar de lepră în trupul său, ci și de zbuciumul din sufletul său. Este pacea oferită de Dumnezeu, Care cunoaşte inima omului, dincolo de acţiunile sale vizibile la suprafaţă, întrucât judecata gândurilor și a faptelor noastre se va face având în vedere intenţia lăuntrică (după cum subliniază Sf. Maxim Mărturisitorul), întrucât toate ale omului izvorăsc din inima omului (cf. *Marcu* 7,21 – 23).

Un alt exemplu este ilustrat de Ellul din *Cartea a patra a Regilor,* pentru a evidenţia pe de o parte lucrarea lui Dumnezeu în istorie, pe de altă parte atitudinea politică a regelui loram (cel din vremea vindecării lui Neeman). loram este fiul regelui Ahab, cel care a căzut în idolatrie. El a revenit la Tradiţia credinţei iudaice, dărâmând statuia lui Baal, ridicată de tatăl său. Episodul la care se referă Ellul este cel descris în *Cartea a patra a Regilor* (6,24 – 7,17). Armata asiriană îi atacă pe evrei, aceștia sunt asediaţi în cetatea Samaria, unde se instalează o foame cumplită. Regele loram este interpelat de o femeie care îi cere ajutorul, aceasta mâncându-și propriul copil pentru a-și salva viaţa. În faţa acestei crime monstruoase, făcută în cunoștinţă de cauză, regele loram este copleșit. Conștientizează că nu poate face nimic. Nu o judecă pe femeie, vede că în situaţii limită nu mai funcţionează nicio lege. Este cutremurat de faptul că cineva din poporul său, poporul ales, a putut face așa ceva. în aceste condiţii, el ca rege al poporului, în calitate de conducător se pocăiește pentru el și poporul său înaintea lui Dumnezeu. Dar deodată, acest rege care se pocăiește, considerând că Elisei, care l-a asigurat de ajutorul lui Dumnezeu, este vinovat și îl face responsabil atât pentru dezastrul militar, cât și pentru dezastrul spiritual în care a ajuns poporul său. Elisei, care este vocea lui Dumnezeu în Israel, mărturisind că Dumnezeu intervine în viaţa poporului lui Israel, este vinovat întrucât Dumnezeu Și-a părăsit poporul.

Se poate observa în această situaţie conflictul dintre autoritatea instituţională a puterii politice și cea profetică. Regele, reprezentant al autorităţii puterii politice, se consideră investit instituţional, cu autoritatea de a guverna, de a păstra Tradiţia poporului său, inclusiv în dimensiunea sa spirituală. Poate îndura ca rege, eșecul militar, asediul, suferinţele fizice, moartea, dar este copleșit de degradarea spirituală. Și întrucât se consideră garantul Tradiţiei spirituale a poporului, crede că este legitim să acţioneze pentru a îndrepta lucrurile, înţelegând

că este vinovat Elisei. Pe de o parte, avem înţelegerea unei Tradiţii, doar în forma trecutului, regele considerându-se responsabil faţă de credinţa înaintașilor săi, astfel că pentru el prevalează Dumnezeul trecutului și al morţilor. Pe de altă parte, profetul actualizează în concreteţea prezentă credinţa în Dumnezeul celor vii. Fiecare poate fi ˇîndreptăţit în atitudinea sa.

Regele acţionează conform logicii firești, ca un conducător politic, bazându-se pe decizii luate în urma unor strategii, folosind raţional mijloacele de care dispune. Atunci când este înștiinţat că asirienii și-au părăsit tabăra, fiind înspăimântaţi în timpul nopţii de un zgomot făcut prin intervenţia lui Dumnezeu, el acţionează prudent. Este o decizie politică rezonabilă de a nu se lăsa atras într-o capcană, de a ieși din cetate în câmp deschis. Acest tip de capcană este o stratagemă clasică folosită în asedierea cetăţilor. Regele acţionează ca un conducător politic responsabil, nepermiţându-și să se aventureze în trăirea credinţei care implică o ruptură faţă de ceea ce poate fi argumentat și justificat prin logica autonomă a omului.

Profetul Elisei află de intenţia regelui de a-l ucide, dar nu acţionează. Un profet nu acţionează pentru interesul său personal, pentru notorietate, pentru a dobândi o anumită imagine în faţa lumii. Profetul mărturisește pur și simplu Cuvântul lui Dumnezeu, indiferent de circumstanţe. Elisei anunţă acest cuvânt către trimisul regelui. Elisei nu demonstrează cuvântul mărturisit, nu dă explicaţii, nu caută să convingă și să impună prin niciun fel de metodă, de persuasiune, adevărul celor rostite. Pur și simplu doar mărturisește ceea ce Dumnezeu i-a descoperit. Omul are libertatea de a primi sau de refuza cuvântul transmis de profet. Trimisul regelui nu crede în cuvântul profetului. Acesta îi spune că o să vadă cu ochii lui ceea ce a mărturisit, fără să mai apuce să se hrănească ţu mâncarea adusă din tabăra asirienilor (într-adevăr, a doua zi se întâmplă exact realităţile comunicate prin cuvintele profetului).

Ceea ce este esenţial în această relatare biblică ţine

de modul de acţiune al lui Dumnezeu şi de atitudinea omului aflat în situaţie» J

limită. Libertatea lui Dumnezeu este absolută şi El nu acţionează» într-o manieră care poate fi ˇînţeleasă sau explicată de om. *Dumnezeu nu acţionează cauzal, condiţionat de raţionamente slabe prin care omul slăbit în credinţă caută întărire în argumente discursive.* Nu poate fi explicat de ce Dumnezeu îngăduie dezastrul poporului Său, în momentul respectiv, în Samaria. Evreii nu erau mai răi decât alte popoare, totodată, în raport cu propria lor istorie nu se poate spune că erau într-o relaţie inadecvată cu Dumnezeul lor, fată de alte dăţi când ˇs-au îndepărtat mai mult de Cuvântul lui Dumnezeu. Și cu toate acestea, Dumnezeu în libertatea Sa absolută, fără să se poată înţelege și justifica omenește, îngăduie situaţia respectivă. Regele, în această situaţie limită, mai întâi se pocăiește, iar apoi se revoltă implicit împotriva lui Dumnezeu prin faptul că se îndreaptă împotriva profetului Său. El cere un cuvânt pentru a înţelege de ce se întâmplă toate aceste nenorociri, dar Dumnezeu nu răspunde la o asemenea interpelare.

Este fundamental să înţelegem că Dumnezeu nu. Se justifică înaintea omului. Dumnezeu nu. Se justifică și nu dă explicaţii în faţa suferinţei lui Iov. Fiul lui Dumnezeu, fiind înaintea lui Pilat, tace când I se cere să vorbească, întrucât nu trebuie să îşi justifice atitudinea Sa în asumarea Crucii pentru mântuirea lumii. Profetul, în mod similar, urmează calea lui Dumnezeu și nu se angajează în discuţii explicative sau metafizice despre cauza răului în lume. El nu teologhisește și nu filosofează despre prezenţa răului și a suferinţei în lume. Orice disertaţie teologică sau metafizică este irelevantă în faţa suferinţei, întrucât nu poate schimba situaţia. În plan existenţial, cel care se confruntă cu lucrarea răului și trăiește în suferinţă extremă, nu poate fi ajutat cu informaţii explicative, prezentate metafizic sau la nivelul teologiei discursive despre cauza și natura răului.

Ellul evidenţiază care ar trebui să fie atitudinea

omului într-o ase→

menea situaţie limită, propunând credinţa care îl angajează pe om în trăirea vie și existenţială a promisiunii dumnezeiești.

„Dumnezeu nu este o enciclopedie care să răspundă curiozităţilor noastre cu privire la rău și la suferinţă. Adevărata întrebare vizează atitudinea omului în situaţia în care el se confruntă cu răul şi cu»

suferinţa. Regele se revoltă; Dumnezeu este de vină. Este disperat; cum mai poate el spera? Profetul pur și simplu îl cheamă la credinţă. Nu există nicio schimbare magică sau metafizică a răului în bine. Este doar un apel la schimbarea omului prin credinţă în prezenţa promisiunii lui Dumnezeu. Ești în disperare, într-o situaţie fără speranţă. Dar Dumnezeu. Se adresează către tine. Mâine vei primi (exact ca în cazul din pustie: trebuie să crezi în fiecare zi că mâine vei primi raţia de mană), ceea ce Dumnezeu a promis. Astăzi crede! Libertăţii absolute a lui Dumnezeu pe care omul poate doar să o accepte, ar trebui să i se răspundă prin credinţă, chiar dacă astăzi nu îi este dat niciun semn”[22].

Ultimul exemplu analizat de Ellul, cel în care este evocată atitudinea regelui lezechia în contextul atacului Ierusalimului de către asirieni (cf. *2 Regi* 19), este reprezentativ pentru un anumit tip de atitudine politică. Regele asirian ţine un discurs blasfemiator la adresa Dumnezeului lui Israel și îi cere lui lezechia să se predea, Ierusalimul fiind înconjurat de numeroasa armată asiriană. lezechia, precum regele loram în Samaria, îşi rupe hainele și se îmbracă într-un sac cu cenușă, dar nu din disperarea trăită de loram. Punctul esenţial este dat de batjocorirea lui Dumnezeu. În calitate de conducător politic, lezechia face un lucru foarte rar pentru liderii politici: el

22 Jacques Ellul, *The Politics of God and the politics of man,* Erdmans Publishing Company, Michigan, 1972, pp. 60-61. Pentru a ilustra felul în care voința lui Dumnezeu se manifestă în istorie și atitudinea omului, inclusiv cea politică, în fața acestei realități, Ellul mai analizează următoarele texte din *Cartea a patra a Regilor. 4 Regi* 8, 7-15; 13, 14-25; *4 Regi* 9, 10; *4 Regi* 16, 1-20; *4 Regi* 18, 17-37; *4 Regi* 19.

conștientizează și asumă limitele politicii. În calitate de rege, îşi dă seama că din moment ce regele adversar îi insultă și îi batjocorește Dumnezeul, însemnă că nu mai este o dispută între doi regi sau între două popoare, nu mai este doar o afacere politică.

Atitudinea lui lezechia, deși este rege, nu se manifestă prin folosirea unor mijloace omenești pentru a răzbuna onoarea lezată a Dumnezeului său. El consideră că nu mai ţine de competenţa lui, transferând problema către Dumnezeu, practic către profetul Său. lezechia se încrede în Dumnezeu şi îl mărturisește ca Domn al domnilor, inclusiv ca Domn al ţinutului asirian. în această situaţie limită, când lezechia și poporul său se află la un pas de a fi spulberaţi, de a fi luaţi în sclavie, regele evreilor îl proclamă pe Dumnezeul lui Israel ca Dumnezeu universal, ca Domn al întregii istorii. Geniul politic al lui lezechia a fost că în acele momente limită el a văzut Cine anume este adevăratul Domn (nu era el ca rege și nici regele asirian), încrezându-se în puterea Lui.

lezechia se retrage în templu și strigă înaintea lui Dumnezeu. Ellul arată că o atitudine politică similară poate fi asumată și de creștinii atacaţi în istorie de diferite puteri lumești ostile. Atunci când numele lui Iisus Hristos este batjocorit, atunci când sunt rostite blasfemii la adresa credinţei, când se manifestă o ură și o ostilitate faţă de Hristos și faţă de cei ce-L urmează, atunci când o putere a acestei lumi îl revendică pe om în totalitate, impunându-i-se ca o religie și cerându-i omului o închinare ca înaintea lui Dumnezeu, soluţia ce exprimă inclusiv o atitudine politică se manifestă prin retragerea creștinului în Biserică și angajarea lui într-o rugăciune stăruitoare, convins fiind că Dumnezeu nu. Se lasă până la urmă batjocorit. *Ceea ce în aparenţă este o atitudine de slăbiciune, de lașitate, exprimă de fapt un alt tip de putere: credinţa în împlinirea promisiunii lui Dumnezeu.*

Ellul evidenţiază că plecând de la faptele relatate în *Cartea a patra a Regilor* este fundamental să înţelegem importanţa capitală a libertăţii lui Dumnezeu și a omului

care nu poate fi convertită în utilitate şi eficientă.

„În ciuda respectului și a dragostei lui Dumnezeu faţă de om, a smereniei Sale minunate prin care El intră în proiectele omului pentru a-l conduce pe acesta spre împlinirea menirii sale, se poate constata o inutilitate şi o deșertăciune a acţiunilor omului. La ce servește atâta

— agitaţie, atâtea războaie între state și impˇerii, atât timp cât voia lui Dumnezeu are ultimul cuvânt în istorie și în mod fundamental ea deja ˇs-a împlinit în Iisus Hristos? [...] A face ceva gratuit, în aparenţă inutil și ineficient reprezintă primul semn al libertăţii noastre, și poate și ultimul. Oamenii din *Cartea a patra a Regilor,* fiecare în locul său și-a avut rolul său înaintea lui Dumnezeu, dar niciunul dintre ei nu a fost indispensabil [...]. Lumea și-ar fi urmat cursul său și împărăţia lui Dumnezeu ar fi venit în cele din urmă prin judecata finală, chiar dacă faptele relatate în *Cartea a patra a Regilor* nu ar fi existat. Și totuși ˇs-ar fi pierdut ceva ce nu poate fi ˇînlocuit și măsurat prin instituţii sau tratate de metafizică sau de teologie, ceva care dă sens vieţii omului, dar nu îi aparţine, fiind un dar de la Dumnezeu. Este libertatea: libertatea omului trăită în libertatea lui Dumnezeu; libertatea omului primită întru Hristos; libertatea omului care este ascultarea faţă de Dumnezeu și care capătă o unică expresie în acte specifice curăţiei copilăriei, în rugăciune și în mărturisire așa cum acestea pot fi văzute în *Cartea a patra a Regilor* în actele tragice, deopotrivă religioase și politice”[23].

2.5. *Tehnologie și politică*

Martin Heidegger subliniază accelerarea fenomenului dezumanizării prin tehnologie care devine mediul modului cotidian de a fi pentru lumea contemporană. Tehnologia este văzută de Heidegger ca o forţă autonomă, separată de societate și care prin esenţa ei, materializată prin raţionalitate operaţională, control și

23 Jacques Ellul, *The Politia of God and the politics of man,* Erdmans Publishing Company, Michigan, 1972, pp. 190, 198-199.

eficienţă structurează viaţa societăţii actuale. Generalizarea eficienţei ca mod de a gândi și de a fi ˝în societatea informaţională a condus la o tehnicizare manifestată inclusiv în domeniul educaţiei. Școala este orientată către»

nevoile concrete ale pieţei și copilul trebuie format încă de mic în spiritul deprinderii abilităţilor de folosire a tehnologiei informaţiei. Cunoaşterea este tehnicizată. Nu mai primează formarea caracterului sau a unui orizont larg cu perspective și orientări în diferite domenii, ci accentul se pune pe o fragmentare și o tehnicizare a informaţiei.

Tehnica, prin esenţa ei, este funcţională și ca atare orientează cunoaşterea către eficienţă. Consolidarea spiritului tehnicist începe cu Iluminismul (Enciclopedia lui Diderot este semnificativă în acest sens) și continuă cu gândirea progresistă din secolul al XIX-lea. Dacă filosofia politică a lui Hobbes, Rousseau sau Locke considera tehnologia ca un instrument neutru, odată cu exaltarea mitului progresului (promisiune serioasă a tehnologiei) prin concepţiile lui Marx și ale lui Darwin, tehnologia devine un vector din ce în ce mai determinant, inclusiv în gândirea politică.

Există o reciprocitate între umanism și determinism, iar în timp prin interacţiunea dintre politică și tehnică, politica ajunge să fie o secvenţă a tehnologiei (opinia neinformată trebuie substituită cu expertiza tehnică a specialistului). În plan filosofic, există o tradiţie care ia atitudine faţă de intruziunea tehnologiei și de impactul ei asupra gândirii și asupra vieţii. Un reprezentant proeminent al acestei tradiţii este Heidegger. El arată că tehnologia nu este doar instrumentală, ci invadează persuasiv toate domeniile existenţei. *Prin tehnologie se realizează o secvenţializare care alienează coerenţa lumii ca întreg.* Ellul continuă și aprofundează perspectiva lui Heidegger, propunând ca alternativă soluţia vieţii spirituale în faţa tăvălugului nivelator ale tehnologiei.

În secolul al XX-lea se constată o politizare accentuată a tehnologiei. Habermas arată că tehnologia

reprezintă o ideologie materializată. Andrew Feenberg analizează reciprocitatea dintre politică și tehnologie, plecând de la evenimentele din mai 1968 din Franţa. 88

În acei ani exista un climat de proteste ale mișcărilor de stânga în Europa occidentală, acestea culminând cu manifestările din Franţa. Atunci, aproximativ 10 milioane de muncitori au transformat protestele studenţești într-o mișcare revoluţionară, blocând instituţiile statului aproximativ o lună de zile. Protestele au exprimat într-un mod sugestiv o luptă împotriva tehnocraţiei avansată din ce în ce mai mult în administraţia de stat, promovată de Charles de Gaulle.

S-a luat atitudine faţă de spiritul tehnocratic, manifestat atât în statul comunist de tip stalinist (criticându-se iluziile intelectualilor comuniști francezi în raport cu realităţile statului sovietic), cât și în capitalismul ultradezvoltat (de influenţă americană). Multe lozinci din stradă exprimau ostilitate faţă de profit și de progres.

Transformarea universităţii într-o instituţie din ce în ce mai tehnocratică a generat proteste (atât în SUA, cât și în Franţa). Noua universitate care promova spiritul tehnocratic era denumită „uzină a cunoaşterii”. Pentru studenţii care protestau în anii 1960 în SUA și în 1968 în Franţa, revendicările nu vizau aspecte strict legate de viaţa universitară, ci realităţi mult mai cuprinzătoare, în legătură cu societatea. Se manifesta pentru pace și libertate, pentru drepturile unor clase oprimate sau ale unor minorităţi, erodându-se semnificativ ceea ce ţine de ierarhie şi autoritate[24].

Sunt mai mulţi autori care, plecând de la relaţia dintre politică, societate și tehnologie, au dezvoltat unele teorii critice referitoare la tehnologie, în spiritul unui constructivism, nerămânând la atitudini radicale, precum

24 Mai multe detalii despre reciprocitatea dintre politică și tehnologie, manifestată în evenimentele din mai 1968 în Franța, pot fi găsite în studiul *Technocracy and Rebelion-. The May Events of 1968* din lucrarea lui Andrew Feenberg, *Questionning Technology,* Routledge, New York, 1999.

cele ale lui Heidegger sau Ellul. în perspectiva respectivilor autori, tehnologia este percepută ca un proces social care implică diferiţi factori. Se încearcă elaborarea unei hermeneutici corelative tehnologiei. Pot fi amintiţi în această linie Habermas, Marcuse, Latour, Baudrillard, Foucault.

Pentru filosofii Școlii de la Frankfurt, tehnologia constituie un risc real pentru democraţie. Pentru ei constituie o preocupare semnificativă cum poate fi tehnologia democratizată într-o lume din ce în ce mai tehnicizată cu o „totală administraţie" (Adorno), cu o „singură dimensiune" (Marcuse) și cu o „tehnicizare a vieţii" (Habermas). Acești filosofi arată că eficienţa tehnocratică nu poate legitima disolmia coeziunii sociale. Marcuse, urmând linia lucrării *Dialectic of Enlightemment* a lui Horkheimer, arată că tehnologia reprezintă pecetea unei teribile istorii. El dezvoltă critica sa asupra tehnologiei în lucrarea *One Dimensional Man* (1964). Habermas merge mai departe cu critica la adresa tehnologiei. în opoziţie cu interpretarea istorică a lui Marcuse, întâlnim la Habermas o teorie tranzistorică a esenţei tehnologiei. El dezvoltă această perspectivă în *Technology and Science as Ideology* (1970). Habermas arată că esenţa tehnologiei ţine de eficienţă și de control.

O critică serioasă a tehnologiei a fost dezvoltată de Heidegger. El arată că tehnoștiinţa nu lasă nimic neatins în societatea contemporană, contribuind la accelerarea procesului de dezumanizare, în contextul impunerii tehnologiei în toate domeniile existenţei, în numele progresului societăţii. în ultimul său interviu, Heidegger afirmă că „numai un Dumnezeu ne poate salva". Heidegger face o critică autonomiei tehnologiei, arătând impactul acesteia asupra întregii existente.»

În filosofîa tehnologiei, un reprezentant american, Albert Bogmann, dezvoltă o critică semnificativă la adresa tehnologiei. Borgmann identifică „paradigma calculatorului" cu principiul fundamental că deasupra a orice, ceea ce contează este eficienţa. *În numele eficienţei*

sistemului se justifică orice, inclusiv substituirea vieţii. Borgmann arată că tehnologia informaţională produce o „hiperinteligenţă" prin care 9°

oamenii pot comunica mai rapid și mai mult, dar paradoxal ei se distanţează unii de alţii.

Au fost mai mulţi autori care, în mod profetic, au evidenţiat puterea irezistibilă a tehnologiei actuale, faptul că integrarea tehnologiilor într-un anumit sistem impersonal va contribui la instalarea unei tiranii globale, impuse la nivel planetar. Sunt impresionante reflecţiile unui deţinut politic care a petrecut peste două decenii în închisorile regimului antonescian și ale celui comunist, inclusiv trecând prin iadul reeducării de la Pitești. îndurând umilinţele, torturile și teroarea specifice universului concentraţionar descris de Orwell, acest deţinut, dând dovadă de o luciditate profetică, în anul 1985 dă mărturie despre realităţi cu care o să se confrunte lumea. Este vorba de Ioan lanolide. Trăind teroarea de tip orwellian, Ioan lanolide intuiește că puterea magică exercitată prin tehnologie va avea un efect devastator.

Pe linia lui Jacques Ellul, gânditorul român Ioan lanolide mărturisește că interacţiunea dintre politică și tehnologie va contribui la impunerea unei dictaturi mondiale. *Tehnologia, iniţial instrumentalizată prin politică, va ajunge să subjuge politica, să prevaleze practic asupra tuturor domeniilor de existenţă și să robotizeze întreaga existenţă.* Este vorba despre un sistem impersonal care integrează și depășește deopotrivă toate ideologiile. Determinarea conștiinţelor prin tehnologie va presupune generarea sclavilor fericiţi, transformaţi în robi reticulari, după cum afirma Ovidiu Hurduzeu.

Ioan lanolide arată că libertatea și demnitatea persoanei sunt strivite prin tehnologie. Este uimitor că lanolide afirmă aceste lucruri într-un mod categoric în 1985, atunci când se credea că regimul comunist va fi durabil. Este cu adevărat profetic faptul că gânditorul arată că regimul comunist va fi ˇînlăturat, întrucât a constituit doar o etapă în pregătirea unei tiranii mondiale.

Ceea ce va urma va fi o reeducare mult mai eficientă, prin consumerism și divertisment, implementate prin sistemul tehnologic. Condiţionarea conștiinţelor prin inginerii genetice și biotehnologii va fi apanajul sistemului tehnologic. Ioan Ianolide mărturisește:

„Trăim apogeul erei tehnologice. Acum toate ţările pământului, de la cele mai înapoiate până la cele mai înaintate, sunt obsedate de tehnică, ca formă magică a societăţii de consum. Căci visul lumii moderne din toate regimurile politice de azi este satisfacţia materială nelimitată, ca cheie a fericirii oamenilor [...]. Statul care va avea monopolul armelor sofisticate, al ingineriei genetice și al tehnicii de determinare a conștiinţelor va fi atotputernic și va nimici omenirea. Nimeni nu garantează libertatea oamenilor în această civilizaţie, nimeni nu poate guverna forţele tehnologice în această civilizaţie. De aceea omenirea trăiește pe culmile disperării”[25].

Ioan Ianolide, prin mărturisirea sa exigentă, rămâne incomod pentru toţi cei care se ascund în spatele formelor și se justifică prin acestea. Inclusiv pentru cei care invocă asumarea condiţiei creștine ca formă de rezistenţă în faţa presiunii duhului lumii exercitat prin sistemul tehnologic actual, este fundamental să se înţeleagă faptul că nu un creștinism aliniat la convenţiile lumii reprezintă soluţia veritabilă. Convenţionalismul, instituţionalizarea şi birocratizarea excesivă, reducerea slujitorilor Bisericii la niște funcţionari eficienţi prin rapoartele administrative realizate și bifarea unor proceduri ce reglementează o

25 Ioan Ianolide, *Deținutul profet,* Ed. Bonifaciu, București 2009, p. 39. Tehnologia va împlini aspirațiile propagandei promovate de mitul progresului, ajungând ca omul să se închine mașinii. „Progresismul e fenomen universal. Niciodată omenirea nu a fost atât de unanim angajată într-o concepție ca în era tehnologică. Mintea oamenilor este materializată. Căci mintea oamenilor s-a concentrat, s-a educat și a suprasolicitat toate energiile spre a realiza maxima dezvoltare tehnică, nelimitată și absolută. Vițelul de aur, zeul străvechi, se arată azi ca o uzină atotputernică în spiritul omenirii. Lumea se închină mașinii. Este o pseudo- religie a dogmelor materiale, a sensului material și a finalității neantice [...]. Omenirea nu mai are transcendență, și consecința este dezechilibrul psihic, descompunerea morală, tirania politică, distrugerea naturii, alienarea și, în cele din urmă, războiul atomic”. Ioan Ianolide, *Deținutul profet,* Ed. Bonifaciu, București 2009, pp. 42-43.

organizare detaliată sunt forme ale secularizării produse în interiorul vieţii Bisericii.

Mântuitorul Hristos a fost judecat, condamnat la moarte și răstignit prin legalismul invocat de arhiereii Sinedriului. *Este de preferat o Biserică supusă prigoanei decât una acomodată la duhul lumii, iar acest duh al veacului trecător se materializează astăzi prin organizarea riguroasă a detaliilor existente prin algoritmi și proceduri, menite să asigure o eficienţă de tip tehnic-utilitarist. Convenţiile și executarea formală a unor proceduri diluează semnificativ conștiinţa mărturisitoare, dând iluzia unei misiuni performante.* Bibliorafturile cu rapoarte, hârtii și evidenţe de tot felul furnizează iluzia realizării unei misiuni impresionante, inclusiv atunci când nu există o corespondenţă între ceea ce este stocat ca informaţie pe un suport extern și realizarea efectivă. Autenticitatea și suflul viului mărturisirii autentice sunt lezate de birocraţia excesivă de tip tehnic.

Mai mult decât atât, urmărindu-se și ţinându-se la imaginea Bisericii, se poate ajunge la cultivarea unei atitudini prin care să nu fie asumată Crucea. *Hristos nu a ţinut la imaginea Sa, a fost intransigent cu autosuficienţa și formalismul cărturarilor și fariseilor, atrăgând ura înverșunată a acestora. Sf. Apostol Pavel a urmat aceeași linie, incomodându-i pe iudei. Credinţa devine mai lucrătoare și este întărită în vremuri de prigoană. Plecând de la ceea ce se trăiește în societatea actuală, este de maxim folos o atitudine prin care să fie cultivată vocaţia profetică a Bisericii, întrucât este mai puternică și mai lucrătoare o Biserică vie, supusă prigoanei decât o Biserică strălucitoare, prosperă, dar convenţională.* în acest sens, testamentul lui Ioan lanolide este emblematic:

Afirmarea condiţiei creștine e astăzi un act de eroism al gândirii, cuvântului și vieţii. Cine nu e gata de jertfa supremă nu poate rezista în credinţă în acest secol […]. Așezaţi deplin în Hristos, să privim lumea prin ochi Lui, să o iubim ca El și să facem pentru ea tot ce ar face El dacă

ar fi ˟în locul nostru”[26].

Propaganda promovată prin mediile tehnologice

3.1. *Propaganda desfășurată prin sistemul tehnologic*

Jacques Ellul arată că tehnologiile actuale integrate în cadrul unui sistem tehnologic realizează un mediu adecvat pentru promovarea unei propagande cuprinzătoare. Această propagandă este deopotrivă mai eficientă, mai complexă și mai subtilă în raport cu tehnicile propagandistice desfășurate de-a lungul istoriei. Este vorba despre formarea unui anumit profil, cu gândire și acţiune direcţionate, dar conturându-se iluzia propriei libertăţi. Mediul tehnologic permite generarea unei multitudini de fantasme, de himere, determinându-se cadrul de formare a unei opinii publice într-o anumită direcţie, cu iluzionările corelative date de himerele induse. Practic, se dezvoltă o conștiinţă și o atitudine de tip magic care favorizează inducerea unui gând în mintea celuilalt, păstrându-se iluzia că gândul respectiv provine din mintea celui manipulat.

Tehnologiile actuale substituie puterea de tip magic, operată odinioară de mag într-un mod personal. Propaganda a fost înţeleasă de-a lungul timpului ca o lucrare prin care pot fi modificate gândurile, convingerile cuiva, astfel încât să fie posibilă aderarea la noua doctrină promovată de propagandă. Desfășurată în acest fel, propaganda presupunea capacitatea omului de a alege, de a schimba anumite idei și convingeri, cu altele, induse în mod propagandistic. Propaganda din societatea tehnologizată pune accentul pe implicarea într-o anumită acţiune. Important nu este să modifici o anumită gândire, ci să determini un anumit fel de a acţiona.

---

26 Ioan Ianolide, *Deținutul profet,* pp. 170-171. „Toate problemele lumii se află în Crucea lui Hristos și la creștinilor. De câte ori vom rătăci drumul, vom lenevi pe cale, să ne înapoiem la Evanghelie și a Duhul Sfânt. Suferințele ce ni se pricinuiesc au menirea să biciuiască lenea noastră și să ne lumineze mințile [...]. Viziunea creștină asupra lumii, elaborată de martiri și sfinți, merită să fie luată în considerare de forurile cele mai înalte ale Bisericii și ale lumii, căci oamenii aceia au trăit și s-au jertfit pentru mântuirea în Hristos”. Ioan Ianolide, *Deținutul profet,* pp. 184-185.

În mod semnificativ, în propaganda actuală, omul deși se iluzionează că el este cel care alege o variantă sau alta (fie că este vorba despre politică sau de produsele de consum), în realitate, capacitatea sa de a trăi liber este semnificativ erodată. Prin sistemul tehnologic actual, propaganda nu se mai concentrează pe inducerea anumitor opţiuni, încercându-se determinarea oamenilor pentru o anumită opţiune. Practic, propaganda sistemului actual devine atât de eficientă, încât *oricare* dintre variantele asumate să facă parte să facă parte din sistem. în aceste condiţii, eliberarea din sistem nu mai este posibilă decât prin recursul la un reper transcendent sistemului. *Propaganda sistemului tehnologic nu se mai bazează pe efortul de a schimba o opinie sau o convingere, ci pe ceea ce presupune pierderea reflexelor, pe alienarea gândirii astfel încât să fie erodată o reflecţie personală. Deși este invocată importanţa gândirii critice, indiferent de poziţiile așa zis critice ale unora sau altora, se rămâne la un joc de simulare a unor poziţii contrare (cu soluţii particulare distincte, uneori opuse), dar pe fond, conformiste cu logica sistemului.*

Propaganda din sistemul tehnologic actual nu este doar una care operează la nivel psihologic. Capacitatea tehnologiilor actuale de a influenţa la nivel subliminal subconștientul omului este impresionantă. Dar dincolo de această capacitate, se poate observa organizarea unui sistem din ce în ce mai cuprinzător. Interacţiunea dintre persuasiunea propagandei exercitate la nivel psihologic și eficienţa propagandei desfășurate în mod organizat determină o structurare a unei propagande cuprinzătoare, exercitate în mod continuu. *Permanenţa propagandei este o coordonată a sistemului societăţii tehnicizate de astăzi.* Pe această linie.

% omul ca persoană, cu abilităţile și aptitudinile sale personale, nu contează decisiv, întrucât el este redus la o secvenţă în cadrul unui mecanism. Manipulatorul, prin propagandă, nu mai apare în prim plan ca persoană, ci rămâne în umbra sistemului, acoperit de paravanul unor

mecanisme tot mai impersonale. Propagandistul este decuplat de propagandă, el fiind doar vectorul de imagine pentru o linie impusă printr-un sistem impersonal. Dacă până la dezvoltarea reţelelor tehnologice de astăzi conta figura unui lider carismatic, capabil să mobilizeze mulţimile (de exemplu, inclusiv în propaganda ideologiilor extremiste – comunismul prin Lenin, sau nazismul prin Hider), astăzi mobilizarea se face prin reţele de socializare impersonale.

În aceste condiţii, inclusiv discursul propagandistului nu mai exprimă propriile gânduri și cuvinte, ci conţinutul aliniat la exigenţele sistemului.

„Propagandistul rămâne un manipulator în umbra mașinii. El știe de ce folosește anumite cuvinte şi care o să fie efectul acestora.

>

Cuvintele sale nu mai sunt umane, ci cuvinte calculate, tehnicizate;

ele nu mai exprimă idei în mod spontan. Propagandistul, bineînţeles, trebuie să creadă în cauza pe care o servește, dar nu o poate fundamenta cu argumentele sale personale, ci cu cele furnizate de către sistem”[27].

Ellul arată că în propaganda din cadrul sistemului tehnologic este suprimată opinia publică fundamentată pe capacitatea oamenilor de a asuma anumite opţiuni și convingeri. în trecut, propaganda funcţiona pe linia necesităţii de modificare a unor idei și convingeri, astfel încât opinia publică să fie direcţională pe o anumită linie. în prezent, omul masificat, bombardat cu informaţia de masă prin mass-media, devine element decorativ. Omul este folosit doar pentru a participa la un spectacol, în care este implicat fie activ (susţinând și activând într-un mod mobilizator pe linia sistemului), fie pasiv, fiind de acord într-un mod implicit și tacit cu ceea ce se întâmplă. Practic, nu există alternativă reală, în termeni sociologici și istorici, la ceea ce presupune existenţa omului reticular

27 Jacques Ellul, *Propaganda,* Vintage Books, New York, 1973, p. 24.

din sistemul tehnologic actual. Omul este redus la un *like* sau la o cifră pentru scorul *ratingul\îl.*

Spre deosebire de propaganda din trecut care presupunea aderarea la o anumită doctrină, fundamentarea și justificarea acţiunilor dintr-un anumit crez, propaganda specifică sistemului tehnologic se concentrează pe determinarea unui anumit fel de a fi care să conducă la o acţiune, dincolo de capacitatea de a înţelege sau de a pune problema justificării actului respectiv prin anumite judecăţi de valoare. Gândirea este suspendată, lozincile și sloganurile actualei propagandei determinând un activism decuplat de atitudinea bazată pe reflecţie personală. Ellul arată că în acest context se întâlnesc în mod distinct propaganda agitaţiei și propaganda integrării. Propaganda agitaţiei este valorificată atunci când se dorește modificarea unor situaţii exterioare, cultivându-se un duh de răzvrătire, de contestare a autorităţii şi a ierarhiei, de a rezista într-o manieră militantă faţă de ceea ce se presupune opresiunea unui anumit regim. Propaganda integrării, dominantă în sistemul tehnologic actual favorizează o gândire conformistă, o atitudine aliniată la comandamentele sistemului. Inclusiv ceea ce pare a fi o atitudine anti-sistem este tolerată pentru iluzia opoziţiei. Totul devine o realitate integrată, conformă logicii sistemului, astfel încât acesta să se extindă tot mai mult, să devină tot mai totalizator. în această perspectivă, inclusiv cei care se consideră revoluţionarii cei mai autentici, cei care se cred cei mai rezistenţi în faţa tăvălugului, nu sunt altceva decât elemente conforme cu logica sistemului, perfect integrate în el.

Ellul evidenţiază că în propaganda actuală manipularea simbolurilor și a miturilor joacă un rol important. Anumite simboluri sunt deturnate, trivializate, astfel încât să fie folosite în promovarea logicii sistemului.

Adevărul nu mai este contestat explicit, ci trivializat și amestecat cu minciuna, astfel încât propaganda să aibă o anumită acurateţe și să fie mai eficientă. Miturile și

simbolistica lor sunt reinterpretate în cheia ideologiilor dominante de astăzi. De exemplu, mitul muncii, mitul fericirii sunt interpretate în cheia eficienţei impuse de logica tehnocratică a sistemului. Un mit esenţial în propaganda actuală îl constituie mitul progresului. În numele acestui mit este implementată o agendă progresistă într-un ritm considerabil. Oricine are o reacţie critică la acest demers primește eticheta de retrograd, anacronic, fundamentalist, etc. în numele mitului progresului se consideră că omul conectat la cât mai multe și mai variate surse de informare este *updatat,* în pas cu noutatea știrilor, fiind într-o situaţie privilegiată în raport cu cei deconectaţi de la astfel de surse. În fapt, propaganda prinde mai mult la acest public, blindat cu informaţii. *Suprastimularea informaţională erodează capacitatea unei reflecţii personale și critice. Un om conectat permanent la medii tehnologice, asaltat de informaţii nu mai are răgazul de a fi cu el însuși, de a dezvolta o anumită inferioritate, esenţială pentru structurarea unei gândiri proprii. Suprainformaţia exercitată constant produce alienare.* Nu este vorba doar de o diminuare a capacităţilor cognitive, ci și de o tocire a sentimentelor, o înstrăinare fată de sine şi fată de simţurile celuilalt, o erodare a afectivităţii, a empatiei faţă de semen. Ellul menţionează că informaţia excesivă»

„[…] paralizează gândirea, simţirea și voinţa, funcţionând ca un fel de anestezic. Cei conectări la astfel de medii informaţionale devin prizonierii unor zm-uri, a unor fapte și a unor evenimente asupra cărora nu pot dezvolta o reflecţie proprie, fundamentată pe judecăţi de valoare. Mecanismul informaţiei tehnicizate produce un fel de hipnoză asupra omului care nu mai are controlul asupra mediului informaţional. În definitiv, opinia sa se bazează doar pe ceea ce se transmite prin intermediul acestor medii, nemaifiind vorba de o experienţă sau de o alegere la nivel personal. Omul devine prizonierul informaţiei tehnicizate care-l reconfigurează într-un anumit fel. Este o iluzie să se creadă că el poate alege în mod liber cu privire

la ceea ce i se prezintă ca fiind adevărat. Și pentru că propaganda raţională creează situaţii iraţionale, rămâne deasupra a orice, propaganda care înseamnă controlul lăuntric al persoanei de către forţe sociale, ceea ce presupune deprivarea omului de sine însuşi”[28].

Ellul evidenţiază condiţiile necesare pentru dezvoltarea și promovarea propagandei. Orice propagandă are nevoie de un mediu prin care să fie implementată. Propaganda este asociată cu o ideologie care este promovată în mod persuasiv. Ellul arată cum propaganda a devenit o realitate eficientă în contextul societăţii masificate, prin apariţia și dezvoltarea mass-media, prin generarea și cultivarea unei opinii publice formate mediatic. Mediile tehnologice corespondente comunicării mass-media integrează și depășesc totodată puterea ideologiilor. Aceste medii operează conform unei logici interne, urmând regulile specifice acestor medii. O coordonată a acestei logici este eficienţa; ea este dublată de puterea imaginii. *Eficienţa și imaginea în faţa lumii devin criterii determinante pentru a legitima o anumită poziţie.*

În acest context se pune problema în ce măsură Biserica poate recurge, din motive misionare, la aceste medii, fără să trădeze conţinutul și duhul Evangheliei Mântuitorului Hristos. Poate fi propovăduită Evanghelia, rămânând în fidelitate faţă de Duhul și Adevărul ei? În ce măsură, pentru a nu rămâne marginală, în afara jocului, fiind exclusă de la influenţarea opiniei publice, Biserica poate folosi aceste medii, păstrând ceea ce este esenţial pentru vocaţia ei sfinţitoare a lumii? Sunt întrebări de actualitate, care necesită abordări lucide, realizate cu discernământ.

Ellul analizează aceste aspecte, precizând că fie Biserica nu recurge la aceste medii, refuzând să facă propagandă, fie se angajează pe calea mobilizării maselor și atunci, prin mediile mass-media, demersul său va fi influenţat de intruziuni ideologice și propagandistice.

28 J. Ellul, *Propaganda,* p. 85.

Folosind aceste medii, Biserica se supune vulnerabilităţii date de calea unei acomodări la un mediu impregnat de duhul lumii. De fiecare dată (istoria dă mărturii în acest sens) când Biserica a asumat calea unei acomodări a duhului și a mesajului Evangheliei la duhul lumii, trăirea adevărului creștin a fost diluată. Se poate ridica următoarea întrebare: ne vrea Dumnezeu eficienţi prin criteriile acestei lumi? Așteaptă Dumnezeu să fim confirmaţi prin *like-uri,* sondaje, vizualizări, crezând că un golaveraj impresionant pe această linie poate însemna garanţia unei misiuni cu impact?

Ellul exprimă într-un mod hotărât că justificarea de a pune mediile mass-media în slujirea și propovăduirea Evangheliei lui Iisus Hristos riscă să devină o iluzie. Inclusiv, când ne angajăm în mod sincer și consecvent în această motivaţie, Ellul evidenţiază că mediile tehnologice îşi urmăresc propria lor logică, neputând fi instrumentalizate pentru a transmite ceva într-un alt duh decât cel care le structurează și anume: duhul acestei lumi. El arată că promovarea Evangheliei prin mass-media implică o alienare, o deturnare a creștinismului, o impregnare a acestuia de ideologie.

Ellul afirmă răspicat incompatibilitatea duhului Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos cu logica specifică mediilor tehnologice corespondente comunicării mass-media.

„Propaganda este un sistem total care fie este acceptat, fie este respins în întregime. Dacă Biserica îl acceptă, atunci creștinismul promovat prin sistemul mediatic nu mai este creștinism, ci el este redus la o ideologie sau la o religie seculară […]. Folosind massmedia, Biserica va fi capabilă să mobilizeze și să convertească mii de oameni, dar la o ideologie, nu la Evanghelie. Va fi o ideologie care va folosi principii doctrinare ale învăţăturii creștine și un vocabular creștin, dar nu va exprima autenticitatea trăirii creștine […]. Când Biserica folosește aceste medii, ea procedează ca organizaţiile şi instituţiile acestei lumi. Ea se adresează

maselor, influenţează opiniile colective, conduce mișcări sociologice și chiar atrage oameni care par să accepte creștinismul. Dar în fapt, Biserica devine o falsă biserică. Ea dobândește putere și influenţă în duhul acestei lumi, interiorizând acest duh în viaţa Bisericii. Astfel, Biserica se integrează în lume […]. Ea îşi diminuează dimensiunea spirituală, pentru a transmite un creștinism deformat. Subordonează ceea ce este esenţial faţă de unele determinări sociologice. Se supune legilor eficienţei acestei lumi pentru a deveni o putere în lume. în acel moment, ea a ales puterea în detrimentul adevărului”[29].

3.2. *Diluarea libertăţii în angrenajul tehnologic*

Pentru Ellul, esenţa tehnologiei este tehnica. Cuvântul folosit de Ellul în limba franceză este *la technique,* nu *la technologie.* Societatea la care se referă este *la société technicienne* și nu *la société tehenologique.* Traducerea cărţii sale *La Technique* în limba engleză prin *The Technological Society* poate să genereze o anumită neînţelegere. Gândirea societăţii tehnologice ca una a mașinilor, poate să piardă din vedere tocmai esenţa tehnicii. Aceasta nu ţine de o anumită tehnologie, de mașină ca obiect sau de intercorelarea mașinilor, ci de eficienta tehnicii prin care raţionalitatea de tip tehnic se impune în toate domeniile existenţei, astfel încât să fie asigurată o eficienţă maximă. *Esenţa tehnicii nu ţine de inginerii tehnologice, ci de știinţa organizării și a managementului, astfel încât structurile sociale să fie organizate pentru asigurarea operativităţii maxime prin raţionalitatea tehnică (algoritmi, proceduri, regulamente, directive, etc.) iar societatea să fie reorganizată pentru a fi cât mai eficientă, precum o mașină.*

Automatizarea gândurilor, a cuvintelor și a gesturilor ţine de acest proces tehnic. Raţionalitatea tehnică standardizează și automatizează cu scopul creșterii eficienţei. Într-adevăr, se ajunge la o creștere a eficienţei, dar tributul se plătește în suflet și în viaţă. Un manager poate să realizeze un sistem dominat de logica tehnicii,

29 J. Ellul, *Propaganda,* pp. 230-231.

chiar dacă nu folosește artefacte tehnologice, prin impunerea unei raţionalităţi tehnice, astfel încât să fie realizată o birocraţie și o organizare excesivă, până la ultimul detaliu pentru asigurarea unui control maxim și a unei productivităţi ridicate. Iniţiativa liberă este descurajată. *Nimic nu trebuie să fie imprevizibil. Totul trebuie organizat. Viaţa se reduce la o succesiune de secvenţe perfect organizate și integrate într-un sistem cuprinzător*.

De-a lungul timpului tehnica ˟s-a manifestat punctual, în spaţiu și timp. Au existat numeroase tehnici, dar acestea se transmiteau local, nu fără o oarecare dificultate, fiind integrate în cultura vremii. Cultura nu trebuia în mod necesar să fie adaptată la tehnică. Motivaţia tehnicii nu ţinea de exclusivitatea eficienţei. Ellul arată că odată cu revoluţia industrială din secolul al XVIII-lea se produce o modificare dramatică. Revoluţia industrială este doar un aspect al revoluţiei tehnice, întrucât esenţa acestei revoluţii ţine de căutarea eficienţei cu orice preţ, de identificarea celor mai bune mijloace, pentru a asigura eficienta în tot ceea ce se face. Astfel, a fost creat ceea ce Ellul numește „fenomenul tehnic”. Acesta constă în analiza raţională a tuturor posibilităţilor tehnice pentru a fi selectată cea mai eficientă dintre ele.

Prin abstracţizarea și absolutizarea raţiunii tehnice, aceasta este extinsă în toate domeniile vieţii. *Căutarea celor mai bune mijloace devine o metodă operaţională aplicată în toate împrejurările concrete al vieţii. Totalitatea metodelor raţionale într-un sistem cât mai eficient ţine de realitatea dezvoltării unei tehnici care va acapara întreaga existenţă. Ellul nu realizează o critică asupra unui obiect tehnologic oarecare sau faţă de nevoia de a fi eficienţi într-o anumită situaţie, ci este criticată această tiranie a eficienţei, obsesia de a fi eficienţi în absolut orice, absolutizarea și generalizarea eficienţei întrucât acest fenomen este un grav atentat la adresa libertăţii.*

Ellul atribuie tehnicii următoarele caracteristici

necesare pentru asigurarea eficienţei: raţionalitate, artificialitate, automatizare, auto-dezvoltare, monism, universalism şi autonomie. Raţionalitatea se manifestă prin realizarea unor proceduri, a unor regulamente prin care totul să fie reglementat printr-o raţionalitate operativă de tip tehnic. Omul devine un executant care aplică în mod corect procedura indicată, astfel încât să fie asigurată eficienţa. Ceea ce ţine de natural trebuie reconfigurât astfel încât se ajunge la artificialitate. Automatizarea generată prin raţionalitate și artificialitate determină o invadare a tehnicii, inclusiv în medii tehnice, existând o preferinţă pentru ceea ce este tehnic, astfel încât în întâlnirea dintre tehnic și non-tehnic, să fie preferat primul. Astfel, se ajunge la o auto-dezvoltare a tehnicii. Monismul se referă la faptul că tehnicile sunt în esenţă la fel, că se aplică invariabil și că nu există loc pentru asumarea unei anumite etici. Conștiinţa trebuie aplatizată pentru a deveni un tehnician performant. Monismul implică universalismul. Acesta presupune remodelarea întregii lumi după chipul tehnicii (nu există niciun domeniu care să nu fie atins de tehnică). Universalismul totalitar al tehnicii nivelează orice cultură, dă iluzia diversităţii, a reacţiilor antisistem, toate permise în mod compensatoriu, dar în aceeași logică a sistemului: eficienţa. Logica tehnicii este autonomia, în felul acesta se consolidează încrederea în propriile puteri

Tehnicienii dezvoltă o propagandă care arată că tehnica întărește libertatea omului. Ellul demască această poziţie, arătând că este o iluzie și afirmă că tehnica este noul tiran. Noua tiranie de tip tehnic, sclavia tehnologică, vor fi cele mai cumplite, cunoscute în istorie. Se va ajunge la un control generalizat al omului, la condiţionări ale gândurilor și sentimentelor (o lume precum cea descrisă de Aldous

Huxley în *Minunata lume noua).* Oamenii vor deveni prizonierii unui univers artificial, ei înșiși fiind modificaţi prin biotehnologii la care se supun.

Ellul menţionează că prin propagandă și iluzie, prin

puterea de tip magic exersată prin mediile tehnologice, omul va fi restructurat, ajungându-se la un conformism total. Astfel, libertatea este profund afectată întrucât se va ajunge la o alienare a gândirii, la o imposibilitate de exersare a unei reflecţii personale necesare asumării unei opţiuni proprii. Propaganda prin mediile tehnologice va facilita substituirea libertăţii cu iluzia libertăţii. Propaganda va consolida sistemul tehnologic, făcând legătura între cerinţele sociologice ale tehnicii în vederea asigurării eficienţei și nevoile psihologice existente la nivel personal. *Tehnici psihologice, sociologice, neuropsihologice, mediatice, statistici vor fi dezvoltate pentru modelarea gândirii și a comportamentului oamenilor, astfel încât acestea să devină cât mai previzibile. Nevoile psihologice personale vor fi exploatate (diferite tehnici de dezvoltare personală) astfel încât ele să fie integrate și aservite scopurilor structurilor organizaţionale.*

Ellul arată că propaganda promovează anumite acţiuni pentru a scurteircuita deliberarea, astfel încât omul să acţioneze aproape instinctiv după un mecanism inconștient pentru el. Cuvintele propagandistice nu sunt cele spontane, imprevizibile, ale unui om liber, ci cuvinte calculate în mod tehnic pentru a produce anumite reacţii și emoţii așteptate. Prin toate aceste tehnici de manipulare se urmărește integrarea cât mai eficientă a omului în sistemul tehnologic, astfel încât acesta să devină o secvenţă executantă, trăind iluzia că ceea ce face și ce trăiește el este împlinirea vieţii lui. Ellul arată că emergenţa tehnicii în mass-media va avea un rol covârșitor în structurarea unui»

mental colectiv, favorizând o manipulare la scară largă.

Ellul arată cum libertatea personală este subminată prin combinarea dintre mass-media și propaganda tehnologică, astfel încât manipularea va fi posibilă în adâncul minţii, realizându-se o nouă percepţie 104

și reprezentare asupra lumii. *Unicitatea conștiinţei*

personale va fi tot mai diluată și progresiv substituită cu o nouă personalitate tot mai colectivă, cu un mental colectiv, o opinie publică standardizată, adaptată și modelabilă în funcţie de nevoile sistemului tehnologic. Într-un asemenea context, relaţiile intra și interpersonale sunt profund slăbite.

Formarea opiniei publice se face prin simplificarea grosieră, lipsită de nuanţări a interpretărilor date pentru anumite situaţii, persoane și evenimente. Omul trebuie să opteze clar pentru o anumită variantă (de obicei, demonizarea unei persoane, a unei instituţii et[.) astfel încât valul de ură stârnit să fie valorificat pentru o acţionare în scopul îndeplinirii scopului sistemului, legitimată prin forţa opiniei publice. Curentul opiniei publice va înlocui exersarea libertăţii personale, fiind generate tendinţe și tipare de gândire și de acţiune.

Ellul subliniază că tot ceea ce ţine de industria divertismentului și a sportului va fi folosit pentru furnizarea unei iluzii a libertăţii. Pe de o parte, mai ales prin filme și talk-show-uri de divertisment oamenii sunt obișnuiţi cu anumite tendinţe și tipare pentru a fi pregătiţi pentru receptarea favorabilă a unei agende ideologice, pe de altă parte prin divertisment și sport omul are impresia unei evadări, a unei eliberări din realitatea cotidiană stresantă și apăsătoare. Propaganda modifică climatul psihologic al societăţii, favorizându-se realizarea condiţiilor pentru producerea omului masificat, fiind distorsionată profund libertatea.

Ellul menţionează că există o propagandă sociologică și una politică, prima pregătind-o pe a doua. Propaganda sociologică se face pregătind un anumit climat, anumite situaţii de criză care impun atitudini și angajări concrete pentru găsirea și implementarea unor soluţii. Pe acest fundal se dezvoltă propaganda politică, miezul acesteia constând din intenţii și interpretări date situaţiilor sociale prezentate, cu scopul de a instrumentaliza opinia publică. în felul acesta, opinia publică poate fi manipulată pentru a legitima războaie, schimbări de guverne, revoluţii et[. Ellul

arată însă că ceea ce ţine de folosirea tehnicii în scopuri politice, ţine de iluzia de a crede că tehnica poate fi controlată politic. El o numește iluzia politică a libertăţii.

Iluzia libertăţii se realizează prin convergenţa dintre tehnică și politică. Odată cu această intersecţie, liderii carismatici, capabili, cu personalitate puternică, imprevizibili și greu de controlat vor ajunge tot mai greu în poziţii cu responsabilitate guvernamentală. Vor fi preferaţi cei care se acomodează ușor, adaptându-se la cerinţele sistemului tehnologic, tehnicienii care să execute în mod corect și previzibil sarcinile trasate. Schimbările realizate în context electoral sunt un fel de joc, fiind schimbaţi anumiţi oameni, dar asigurându-se continuitatea unui sistem din ce în ce mai acaparator. Ellul arată cum decidenţii politici sunt dependenţi de ceea ce dictează mass-media.

Ellul precizează că influenţa determinantă a mass-media transformă natura politicii. El menţionează că afacerile politice nu mai sunt jocuri ale regilor, prinţilor sau a unei elite politice, ci devin apanajul opiniei publice. Ellul spune că nu va mai fi o diferenţă între democraţie și dictatură, întrucât prin mass-media se va obţine consensul dorit al opiniei publice. *Cetăţeanul societăţii tehnicizate va fi cel informat prin mass-media, un spectator al realităţii prin intermediul reprezentării mediate de ecran, astfel încât să reacţioneze la stimulii transmiși mediatic. Acest cetăţean va acţiona la urgenţele și priorităţile transmise prin mass-media.*

Fluxul informaţional cu care omul este bombardat, știrile, majoritatea fiind prezentate ca de ultimă oră, dispersează atenţia. Se trece cu rapiditate de la un eveniment la altul pe întregul mapamond, astfel încât informaţia nu poate fi procesată. Nu există un timp de reflecţie și în felul acesta judecata proprie este anihilată. Pentru păstrarea unui anumit grad de libertate, Ellul propune o anumită deconectare de la mass-media. El concluzionează în mod radical că un om care citește zilnic presa nu este o persoană liberă din punct de 106

vedere politic. Ce să mai spunem despre situaţia de astăzi cu Internetul şi cu reţelele de socializare?!» >

Ellul afirmă că dacă politica a fost definită ca arta posibilului, în societatea tehnicistă politica înseamnă că tehnicianul determină ceea ce este posibil. Determinismul tehnologic se manifestă inclusiv în sfera vieţii politice, contribuind semnificativ la erodarea libertăţii. Ellul vede esenţa tehnicizării politice în dominarea statului și a partidelor politice de către birocraţie. Statul este transformat într-o enormă mașină de birouri, supunându-se logicii sistemului tehnologic: eficienţa. Deciziile sunt transferate experţilor și tehnocraţilor (de fapt, simpli executanţi ai unor directive prin intermediul unor politici raţionalizate tehnic). Aceste politici sunt decuplate de la nevoile concrete ale cetăţeanului, fiind implementate cu scopul promovării interesului sistemului dominator. Într-un asemenea context, Ellul arată că în politică se va resimţi o acută criză de lideri, întrucât politicienii reduși la simpli birocraţi, executanţi ai unor politici tehnicizate, pot fi niște amatori care nu vor înţelege consecinţele propriilor acte.

Ellul arată că pentru trăirea libertăţii autentice este nevoie de depășirea iluziei politice. Soluţia este speranţa dată de credinţa în Evanghelie, nu este una politică. El desființează ceea ce Bertrand de Jouvenal numește „mitul soluţiei”. încrederea în soluţii politice salvatoare conduce la una dintre cele mai tragice iluzii din zilele noastre. Soluţia reală o reprezintă trăirea Evangheliei. în afara acestui mod de viaţă rămân necesitatea tehnică și iluzia politică a libertăţii.

Logica sistemului tehnologic este eficienţa de tip tehnocratic. Ceea ce ţine de viaţa persoanei, bucuriile sau necazurile personale, aspiraţiile lăuntrice ale omului, legate de existenţa sa, materializată în relaţiile intrapersonale și interpersonale, sunt nivelate, strivite, fiind trecute în categoria pagubelor colaterale. Totul se justifică în numele eficienţei sistemului. *Omul redus la număr, la o rotiţă în angrenaj, la o secvenţă integrată în algoritmul procedurilor, este supus constant alienării.*

Viaţa în el însuși și din jurul său este anesteziată, fiind considerată prin spontaneitatea și imprevizibilitatea ei un inconvenient de neacceptat în sistem. Orice trebuie să devină previzibil, să poată fi cuantificat și integrat în parametri tehnici.

Sub presiunea eficienţei tehnocratice, bucuria vieţii este substituită treptat de o apăsare dată de existenţa organizată până la ultimele detalii, o existenţă derulată ca o succesiune de secvenţe prin care vidul lăuntric este cosmetizat în mod compensatoriu prin iluzia de a crede că suntem angajaţi în realizarea unor fapte menite să schimbe decisiv cursul istoriei. Amăgirea omului care se aneantizează prin robotizare, crezând că este vectorul exponenţial al progresului, reprezintă drogul ce anesteziază mintea și inima omului tehnologizat de astăzi. Mulţi dintre oamenii de astăzi îşi petrec viaţa, în majoritatea situaţiilor, în cu și printre artefatte. Omul ca prizonier al lucrurilor făurite de el însuși, incapabil să mai trăiască uimirea generată de prezenţa sa în mijlocul creaţiei lui Dumnezeu, se adâncește în utopia prometeică, de făurire a unui destin glorios pentru lumea tehnologizată.

Monotonia de tip robotizat invadează și cucerește existenţa omului. Dis de dimineaţă până seara târziu, omul de astăzi, captiv al angrenajului tehnologic, repetă mecanic același gesturi, execută aceleași proceduri, având o viaţă mediată de artefacte și aplicaţii tehnologice, nu una nemijlocită.

Această stare de spirit specifică tehnologiei, este cea care favorizează dispersia spre cele exterioare și spre realizarea automatizată a unor proceduri în vederea asigurării eficienţei maxime. Omul este destructurat lăuntric, feliat în secvenţe specializate și ulterior fiecare secvenţă este integrată în funcţie de nevoile sistemului. înainte de a deveni una cu sistemul, omul este reconfigurât lăuntric, destructurat și apoi restructurat după chipul impersonal al angrenajului tehnologic.

Se cunoaşte că Tradiţia filocalică insistă asupra

duhului în care săvârșim un anumit lucru, facem o anumită faptă. Sf. Isaac Șirul arată că dincolo de lucrul înfăptuit, duhul în care se face lucrul respectiv contează. în sistemul tehnologic, accentul se pune pe capacitatea de execuţie, de înfăptuire, de a face lucruri în mod eficient. Tehnicianul, expertul, specialistul sunt sintagme care-l desemnează pe omul făptuitor, care și-a însușit și interiorizat abilităţile de tip productiv. în sistemul tehnologic *a fi* este echivalent cu *a face, a produce* în mod eficient.

Pe această linie, sistemul tehnologic, urmărind în mod consecvent eficienţa, va elimina specificitatea, caracterul de taină și de unicitate, coordonate reprezentative pentru persoana umană.

„Mașina nu tolerează disonantul. în esenţa ei, tehnologia nu urmărește o finalitate umană; «scopu» ei principal este eficacitatea. Cu alte cuvinte, *perfecta integrare și coordonare a subansamblurilor în angrenaj* […]. La începutul mileniului III, marile ansambluri tehnologice ˇs-au unificat într-un *unic angrenaj planetar 00.*

Logica de tip conexionist, de adaptare și de integrare în sistem, vizează schimbarea structurii mentale a omului de astăzi. Ovidiu Hurduzeu arată că sclavii fericiţi ai societăţii încă mai aveau conștiinţa,» unei posibile evadări din sistem (concedii în locuri exotice, căutarea unor senzaţii tari, evadările de la sfârșit de săptămână prin excese de

Ovidiu Hurduzeu, *Sclavii fericiţi – lumea văzută din Silicon Valley,* Ed. Timpul, Iași 2005, p. 198. „Urmându-și propria logică, tehnologia actuală unifică omenirea prin omogenizarea diferenţelor și eradicarea alterităţii. Societatea postindustrială nu suportă alteritatea, întrucât o consideră neintegrabilă. A fi ˇîn spaţiul tehnologic înseamnă, pur și simplu, a fi integrat. «Integrarea» nu tolerează libertatea persoanei de a fi ea însăși, de a rămâne un «celălalt» faţă de Angrenaj. O astfel de persoană ar reprezenta un dușman și o primejdie

permanentă. În ambientul tehnologic ești obligat să te conformezi, să interiorizezi reglementările Angrenajului și să le adopţi în chip de propriile tale legi”. Ovidiu Hurduzeu, *Sclavii fericiţi…* pp. 198 – 199. „Printr-o schimbare de sens, angrenajul tehnologic se constituie pe sine în esenţa realului. Oferind senzaţia certitudinii, unitatea monolitică a tehnologiei moderne creează impresia unei realităţi «mai adecvate»”. Ovidiu Hurduzeu, *Sclavii fericiţi…* p. 201. „Tehnopolisul este un ansamblu monstruos de detalii «raţionale», primul oraș global al umanităţii. Un cod tehnologic, un exces de mijloace”. Ovidiu Hurduzeu, *Sclavii fericiţi…* p. 202.

tot felul, et[.), pe când sclavii reticulari, transformaţi în secvenţe din cadrul unor reţele, trăiesc drama unei alienări și înstrăinări profunde. Munca istovitoare și robotizată, fără satisfacţii pe plan lăuntric, competitivitatea feroce cu el însuși și cu cei din jur, angajarea în proiecte mereu înnoite pentru atingerea unor praguri de eficienţă, în continuă creștere, îi confiscă omului posibilitatea să mai dezvolte o reflecţie proprie cu privire la viaţa lui și la ceea ce se întâmplă în jur.

Incapabil să mai înţeleagă sensul propriei existenţe și să sesizeze semnele vremurilor, omul reticular de astăzi devine o secvenţă adaptată la exigenţele reţelei. Identitatea și demnitatea persoanei, libertatea omului sunt profund mutilate. Alterarea identităţii și libertăţii personale determină o alienare fără precedent. întrucât, omenește nu este întrezărită nicio soluţie de ieșire din sistemul reticular, pentru a nu se ajunge la o conștiinţă strivită de deznădejde, în mod iluzoriu sistemul oferă compensatoriu anumite variante de evadare (o regretabilă amăgire).

Cu cât se angajează mai mult în existenţa robotizată și, apoi, cu cât încearcă să evadeze din sistemul reticular, folosind tot logica și mijloacele sistemului tehnologic, omul devine un prizonier tot mai înlănţuit în reţeaua sistemului.

„Omul reticular este acel sclav fericit care, complet angrenat, are misiunea să perpetueze hipercomplexitatea

conexionistă. Proletarul avea posibilitatea să se răzvrătească. Sclavul fericit al postmodernităţii este privat de opţiunea răzvrătirii, îi rămâne însă deschis accesul la un spaţiu permisiv compensatoriu: «societatea spectacolului» (Internet, *mass media,* consumism, spectacolul fotbalistic, cultura «populară», pseudocritica socială et[.). Deși nu oferă o reală «ieșire din sistem» spaţiul permisiv produce măcar iluzii cu efecte terapeutice”[30].

În faţa extinderii acestei revoluţii conexioniste prin care tehnoglobalismul actual este instrumentalizat pentru structurarea unui angrenaj planetar este important să dobândim și să cultivăm un discernământ duhovnicesc. în acest sens, un prim pas îl constituie faptul de a nu ne lăsa entuziasmaţi de propaganda progresului tehnologic, de a fi capabili să rămânem lucizi și angajaţi în dezvoltarea unor reflecţii personale. Apoi, în mod fundamental, să nu ne lăsăm ispitiţi de genul unor lupte antisistem. Revoluţia conexionistă, promovată de sistem, nu poate fi depășită de revoluţii de tipul *rezist* sau *boicot.* Duhul revoluţiei, indiferent de modul în care se materializează, rămâne străin fată de ceea ce înseamnă o așezare în Duhul Adevărului, în Duhul lui Hristos. Mântuitorul nu a făcut nicio revoluţie în plan extern, în ceea ce presupune orizontala existenţei.

Mișcările antisistem sunt încurajate și atent supravegheate de reprezentanţii sistemului. *Pentru păstrarea libertăţii în Duh și Adevăr, pentru promovarea identităţii și demnităţii personale, este nevoie de o angajare deopotrivă eroică și duhovnicească în ceea ce înseamnă specificitatea și concreteţea vieţii personale. La nivelul persoanei, înăuntrul ei, în adâncul omului angajat într-o viaţă trăită în Duh și Adevăr, se pecetluiește taina libertăţii prin lucrarea harului. Semnele lucrării*

30 Ovidiu Hurduzeu, Mircea Platon, *A treia forță: România profundă,* Ed. Logos, București 2008, p. 80. „Rețeaua îl separă de semenii săi și de el însuși în numele «eficienței». In biroul-cușcă, Vasile este doar un mecanism programat să ducă la îndeplinire «proiecte»; acasă devine un robot domestic, viața sa particulară fiind prinsă în păienjenișul no

duhovnicești și harice nu pot fi scanate prin ochii tehnologiei, ai sistemului reticular. Nu sunt șanse pentru demersuri de sus în jos, ci plecând de la firul ierbii, de la ceea ce înseamnă recuperarea și trăirea relaţiilor intrapersonale și interpersonale, faţă către faţă, inimă de la inimă se poate ajunge la șansa trăirii libertăţii și demnităţii personale.

altor câteva zeci de reţele. Fiecare reţea îl «feliază», nu-i mai permite să se aduce într-o persoană". Ovidiu Hurduzeu, Mircea Platon, *A treia forţă* „p. 80. „Scopul final al revoluţiei conexioniste este să transforme sclavii fericiţi în robi reticulari […]. Munca imbecilizantă i-a răpit timpul de reflecţie, iar propaganda conexionistă îl împiedică să înţeleagă ce se întâmplă cu el însuși și cu lumea din jur […]. Abandonând atât realitatea cât și transcendentul, incoerente din punct de vedere conexionist fiind[ɔ trimit la «altceva din afară» – omul reticular este înlănţuit în ghetoul hiperspecializărilor profesionale și identitate". Ovidiu Hurduzeu, Mircea Platon, *A treia forţă*… p. 81.

Nu se poate ajunge la un compromis între tehnologia actuală și libertate, întrucât forţa sistemului tehnologic actual impune limitări repetate ale libertăţii persoanei umane. Ceea ce iniţial se propune ca *opţiune,* devine în timp *obligaţie.* Rapiditatea nefiziologică prin care sistemul tehnologic se extinde atentează grav la libertatea omului. Nicio instituţie, protocol sau cod de etică nu poate în mod real proteja libertatea, demnitatea și integritatea persoanei umane în faţa tăvălugului tehnologic actual. Aceste afirmaţii grave nu au menirea de a cultiva un ton prăpăstios și apocaliptic, ci de a stimula dezvoltarea unei lucidităţi duhovnicești.»

Ce presupune aceasta? înseamnă că nu este suficient să rămânem doar la o luciditate prin care există capacitatea de a înţelege, de a analiza şi de a evalua semnele vremurilor. *Esenţial este ca deodată cu realismul)*

unei conștiinţe lucide să fie intensificată angajarea pe calea credinţei, cu dezvoltarea încrederii în lucrarea milostivă şi proniatoare a lui Dumnezeu. Credinţa trăită la

nivel personal și împărtășită comunitar, reprezintă calea de salvare din marasmul malaxorului structurat prin sistemul tehnologic actual. Practic, biruinţa asupra capcanelor sistemului nu poate fi realizată cu armele sistemului, iar credinţa nu este o componentă a sistemului.

Întrucât sistemul tehnologic nu urmărește niciun scop transcendent, ci determină o organizare riguroasă și detaliată a duhului lumesc care să-l cuprindă în întregime pe om, doar angajarea prin credinţă pe verticalitatea existenţei este salvatoare. Sistemul produce reţeaua în care legăturile vii și organice între oameni sunt substituite de proceduri artificializate. Realitatea dată este înlocuită cu cea construită, o lume a artefactelor și a mediilor ce mijlocesc întreaga existenţă.

Puterea nivelatoare a sistemului tehnologic derivă din faptul că organizând duhul acestui veac trecător, prin logica divertismentului, transformă totul în insignifiant.

„Este o lume a formelor abstracte în care raporturile tehnice au înlocuit treptat legăturile vii dintre oameni, organizarea

(administrarea, gesţiunea) ˇs-a substituit coerenţei naturale, formele mediate – realităţilor concrete. O lume a cărei extraordinară putere derivă din cultivarea sistematică a insignifiantului. Sistemul tehnologic nu urmărește niciun scop transcendent, în afară de propria autoproliferare; de aici capacitatea sa de a fi ˇîn același timp stabil și extrem de maleabil. Tehnologia nu-ţi cere decât să-i urmezi logica. Altfel spus, să te lași integrat în mecanismele ei pentru ca, în final, tu însuţi să te comporţi ca *un insignifiant funcţionar02.*

Tehnologia ca sistem. Implicaţiile sistemului tehnologic

4.1. *Caracteristicile specifice tehnologiei actuale*

În mod simplist, Ellul este considerat potrivnic tehnologiei, într-un sens oarecum lucidist (de a fi ˇîmpotriva utilizării unor aparate

Ovidiu Hurduzeu, *UNABOMBER – Profetul ucigaș,* Ed. Logos, București 2007, p. 364. „La orice mișcare ești

«traversat» de un conţinut străin care te determină – un «altceva» măsurat, repartizat în «calităţi», «cantităţi», «funcţii», «traiectorii», identităţi reglate prin norme prestabilite. îţi hrănești trupul după tehnicile alimentare propuse de experţi; reclamele îţi stârnesc dorinţele; mintea îţi mestecă idei standard propagate de *mass media,* chiar și cugetările cele mai intime nu-ţi mai aparţin, prin ele năvălește peste tine «exteriorul» – te gândești doar: cum aș putea să supravieţuiesc în «sistem»? în spaţiul tehnologic este imposibil să rămâi tu însuţi, să te comporţi în chip autonom, întrucât ești în întregime *colonizat* de «sistem»”. Ovidiu Hurduzeu, *UNABOMBER...* p. 364. Comentând atitudinea lui Unabomber, profetul ucigaș, cel care ˚s-a răzvrătit împotriva sistemului tehnologic, dar fără credinţă, Mircea Platon subliniază că doar prin angajarea pe calea sfinţeniei putem birui tentaculele caracatiţei tehnologice. „Unabomber nu are răbdare. Unabomber vrea să fie eficient. Unabomber se așază în planul unei etici biologice și răspunde nihilismului tehnologic cu nihilism liric (posibil și freudian). Ka[zynski luptă cu armele adversarului și acest lucru face ca soluţia sa de ieșire din Sistem să nu fie decât o perpetuare a erorii tehnologice, cu aceleași rezultate antiumane. Deși neoconservatorii americani ar fi dispuși să finanţeze mașini care să «indice» existenţa lui Dumnezeu, singurul lucru care nu a fost încă colonizat de tehnologie e sfinţenia, și probabil că reacţia împotriva tehnologiei de acolo trebuie să pornească de la unul din lucrurile care nu pot fi obţinute prin reţetă”. Ovidiu Hurduzeu, *UNABOMBER...* p. 397.

tehnice). Retorica simplificatoare de a reduce o analiză lucidă și critică la adresa tehnologiei la catalogări marcate de stereotipii face dificilă o raportare de o anumită profunzime. Prin această atitudine suntem condamnaţi să rămânem la suprafaţa lucrurilor, fără a avea posibilitatea unei investigaţii de anvergură pentru a analiza miezul fenomenului tehnologic. Ellul precizează de mai multe ori și în mod răspicat că atunci când vorbește de

tehnică el nu înţelege doar artefactele, maşinile, mecanismele de ordin tehnologic, ci ansamblul metodelor bazate pe raţionalitatea operaţională, focalizarea pentru a formaliza prin proceduri standardizate cum trebuie făcut cel mai bine un anumit lucru (practicile de timp *know-how).* Extinderea acestei raţionalităţi tehnice în toate domeniile vieţii în vederea realizării efi-» >

cienţei determină un anumit mod de a gândi și de a fi.

Ellul nu se împotrivește unei anumite tehnologii, unei tehnici particulare, folosite local, ci faţă de puterea tehnicii, faţă de extinderea tehnocraţiei prin organizarea excesivă de tip birocratic. Birocratizarea minţii și a vieţii determină o alienare a gândirii vii, spontaneitatea și imprevizibilitatea existenţei vii fiind substituite prin predicţii de tip algoritmic. Spiritul tehnic este relaţionat cu obsesia pentru organizarea până în cele mai mici detalii a existenţei. Ellul face o trecere în revistă a prezenţei tehnicii în diferite societăţi în lucrarea *The Technological Society.* De exemplu, este analizat rolul tehnicii în lumea din antichitate, apoi felul în care ˟s-a dezvoltat legătura dintre creștinism şi tehnică.»

O idee de referinţă afirmată și argumentată de Ellul în cartea *The Technological Society* este că tehnologia actuală diferă prin natură faţă de tehnologia tradiţională. El demontează presupoziţia des întâlnită, promovată în mod special de cei care sunt optimiști în raport cu realizările tehnicii conform căreia nu există o diferenţă, de exemplu, între sabia din trecut şi bomba atomică de astăzi. Omul resimte o aceeași» frică. Ellul se distanţează de acest mod de a pune problema, încercând 114

să sesizeze și să analizeze resorturile profunde ale mecanismelor care fundamentează interacţiunile dintre societate și tehnologie.

El arată că în societăţile tradiţionale, tehnica juca un rol limitat, ea se manifesta punctual în anumite coordonate, ghidate de gândirea mistică, viaţa era una non-tehnică. Inclusiv, în activităţile în care tehnica era

implicată într-un anumit fel, efortul tehnic rămânea secundar în raport cu bucuria de a face lucruri împreună. Societatea era liberă în raport cu puterea de tip tehnic. Tehnica, atât în lumea arhaică, precum și în antichitate sau Evul Mediu, nu ocupa un loc însemnat în viaţa omului, nu-l acapara, ci reprezenta ceva punctual și redus, nu era o preocupare semnificativă. Oamenii îşi petreceau mai mult timp vorbind, fiind împreună, trăind într-o anumită comuniune. Pentru omul societăţii tehnicizate de astăzi confortul este înţeles în dimensiunea sa materială, concretizată prin cât mai multe și sofisticate bunuri și servicii, prin accesul la tehnologii tot mai perfecţionate. Pentru omul din antichitate sau din Evul Mediu, confortul implica o realitate spirituală ce ţinea de viaţa sufletului, iar în plan material confortul era asociat cu o anumită ordine estetică.

Tehnica în societăţile tradiţionale era locală și integrată în cadrul civilizaţiei. Tehnica tradiţională nu era obiectivizată în sine, nu constituia un mediu propriu, având o anumită subiectivitate și fiind relaţională cu specificitatea culturii epocii respective. Până în secolul al XVIII-lea tehnica ˇs-a transmis într-o perioadă mai îndelungată, ea nu era transmisă uniform, existând o diversitate de tehnici pentru același lucru. Tehnica avea un pronunţat caracter pragmatic, fiind folosită pentru un scop precis și practic. în societăţile tradiţionale, inclusiv în folosirea instrumentelor pentru scopuri practice, tehnica era asociată cu frumuseţea estetică. O tehnologie, deși era folosită pentru un scop pragmatic, în mod constant era relaţionată cu nevoia de frumos. Frumuseţea estetică nu era subordonată eficientei

J

pragmatice.

Ellul evidenţiază că tehnologia omului permitea opţiunea acestuia. Omul avea posibilitatea unei alegeri, fără să fie integrat într-un mediu tehnologic, indiferent de opţiunea lui (așa cum se întâmplă în sistemul tehnologic actual). Ellul precizează că interacţiunea dintre om și

tehnică ˟s-a desfășurat cu posibilitatea unei opţiuni reale a omului în societăţile tradiţionale. Odată cu secolul al XIX-lea, prin revoluţia industrială, ritmul de transmitere a achiziţiilor tehnice se modifică. Fenomenul tehnic începe să se impună într-o manieră tot mai pronunţată până la societatea tehnicizată de astăzi.

Ellul arată că în societatea actuală, tehnica nu mai poate fi integrată într-un anumit domeniu, redusă la un tip de activitate umană. Dimpotrivă, tehnica este cea care integrează toate domeniile de activitate și existenţă umană. Ea devine o realitate cuprinzătoare, manifestându-se peste tot, nefiind limitată de nimeni și de nimic. Progresul tehnologic nu poate fi stăvilit, nu poate fi pus în discuţie, cu atât mai puţin să fie criticat. Ellul precizează că tehnica actuală este raţională, raţionalitatea de tip tehnic, manifestându-se în orice operaţie tehnică. Practic, orice intervenţie tehnică reprezintă o reducere a faptelor, forţelor, fenomenelor și instrumentelor la scheme logice. O altă coordonată a tehnicii actuale este dată de artificialitate.

Ellul menţionează în cartea *The Technological Society* că tehnica actuală este caracterizată de: automatism tehnic, auto-extindere, monism, universalism şi autonomie. Într-o mentalitate structurată prin raţionalitate operaţională, prin care totul se măsoară și se calculează, accentul pe metodă este semnificativ, dezvoltându-se un automatism structurat prin proceduri și aplicaţii tehnice. Automatismul tehnologiei actuale vizat de Ellul în urmă cu aproximativ șapte decenii este ilustrat în mod covârșitor în tehnologia actuală (softuri care proiectează alte programe informatice, roboţi care fac alţi roboţi). Automatismul a ajuns unul infernal, manifestându-se în existenţa cotidiană. Prin automatism, omul îşi pierde puterea de a alege. Cel mult el optează în niște scheme predefinite. Opţiunea sa personală, dacă nu este prevăzută în setul prédéfinit de operaţii, nu este luată în calcul. Gândurile și acţiunile oamenilor devin automatizate. Alegerea omului se reduce la opţiunea în favoarea tehnicii

cele mai eficiente pentru soluţionarea unei anumite probleme. Omul este secvenţializat printr-o sumedenie de scheme logice și proceduri. O mașină ar putea face operaţiile realizate de omul automatizat. Opţiunea omului automatizat pentru o anumită operaţie predefinită nu înseamnă o reală alegere.

Automatismul tehnic nu poate fi pus sub semnul întrebării. Ellul arată că a putea implementa automatismul tehnic și a nu o face înseamnă un act antisocial și criminal. *Progresul tehnic este legat de automatism. Lozincile progresului tehnic sunt expresii ale încrederii în existenţa automatizată.* Astfel, activitatea tehnică executată în mod automat elimină orice activitate non-tehnică. Preferinţa tehnicii pentru alte metode tehnice în detrimentul unor abilităţi manifestate non-tehnic este evidentă. *Prin această predilecţie a tehnicii pentru operaţii tehnice, excluzând activităţile non-tehnice, se poate observa o auto-extindere a tehnicii. Tehnica invadează orice domeniu, structurând un anumit mediu tehnologic.*

Omul societăţii tehnologizate este atât de entuziasmat și de convins de superioritatea tehnicii, încât se orientează constant și cu multă încredere spre progresul tehnic. Arătând legătura dintre auto-extinderea tehnicii și progresul tehnic, Ellul menţionează că:

„[…] auto-extinderea tehnică poate fi formulată în două legi: 1) într-o civilizaţie dată, progresul tehnic este ireversibil;

2) Progresul tehnic tinde să acţioneze, nu în conformitate cu

— V.

progresia aritmetica, ci cu cea geometrica.

În această perspectivă, progresul tehnic este o necesitate, rolul omului devenind tot mai redus. Nu mai contează atât de mult geniul

Jacques Ellul, *The Technological Society,* Vintage Books, New York, 1964, p. 89. sau superioritatea unei persoane într-un anumit domeniu, ci încrederea în puterea metodei. Un mediocru care execută cu fidelitate setul de proceduri

tehnice este dezirabil și preferat faţă de cineva cu anumite capacităţi și abilităţi personale. Această prevalenţă a tehnicii, manifestată prin auto-extinderea tehnicii îi va încuraja pe oameni să acţioneze doar pe baza unor principii ce le activează un mod comun şi standardizat de a fi, nu să trăiască în virtutea unor vocaţii şi abilitări superioare.

Monismul tehnologiei actuale presupune că fenomenul tehnic, incluzând diferite tehnici distincte, formează un întreg. Prin monismul tehnologiei actuale se realizează un mediu tehnologic prin care tehnica invadează toate domeniile de activitate. Nimic nu poate fi lăsat în afara tehnicii. În universul tehnic, necesitatea este cea care ghidează activitatea. Universalismul tehnologiei actuale are două aspecte: geografic și calitativ. Universalismul tehnicii actuale indică accentele ei totalitare. Ellul afirmă în acest sens:

„Tehnica nu poate fi altfel decât totalitară […]. Tehnica nu poate lăsa ceva neatins din civilizaţia actuală. Totul o privește […]. Rămășiţele civilizaţiilor mai vechi care persistă în lumea de astăzi, ameninţate de valul tehnologic nu pot opune rezistenţă întrucât sunt non-tehnice […]. Civilizaţia tehnică înseamnă că civilizaţia noastră este construită prin tehnică, pentru tehnică (orice din această civilizaţie trebuie să servească unui scop tehnic) și este exclusiv tehnică (exclude ceea ce este non-tehnic sau îl reduce la o formulă tehnică)”[31].

Ellul observă caracterul autonom al tehnologiei actuale. Autonomia este o condiţie importantă pentru dezvoltarea tehnologiei. Prin autonomie, prin proliferarea spiritului autonom, tehnologia devine o religie a lumii de astăzi. Omul nu poate trăi în absenţa sacrului, a tainei. Tehnica desacralizează lumea, eliminând taina nu prin demonstraţii cum o face știinţa (necesitând o anumită capacitate de reflecţie discursivă), ci prin dovezi vizibile, receptate prin simţuri. Prin tehnică, simţurile sunt suprastimulate, omul fiind înlănţuit în universul trăirilor

31 J. Ellul, *The Technological Society...*, pp. 125, 128.

primare. Nu mai este căutată nicio sublimare a gândirii sau a trăirilor concrete. întrucât omul nu poate trăi fără sacru, el investește tehnologia cu sacralitate.

„Omul transferă sacrul tehnologiei. Tehnica devine cel mai mare mister. O atitudine de tip magic este conferită prin intermediul tehnicii […]. Tehnicianul ajunge să adore tehnica deoarece o transformă în ceva sacru. Nu există nicio altă explicaţie în atitudinea sa. Puterea ştiinţei, misterioasă deşi ştiinţifică, acoperă întregul pământ, devine pentru tehnician un idol abstract care-i dă un motiv de a trăi şi de a se bucura”[32].

4.2. *Tehnologia ca sistem*

Ellul ˇs-a remarcat prin lucrarea tradusă și publicată în engleză, *The Technological Society* din 1964, publicată în franceză *La Technique* în ediţia originală din 1954. Citindu-l pe Marx, Jacques Ellulschimb ă perspectiva și arată că în centrul lumii civilizate nu stă capitalul, ci tehnica (el folosește cuvântul *la technique,* înţelegând prin acesta ceea ce desemnează realitatea tehnologiei). Gânditorul francez depășește perspectiva instrumentalistă și pe cea a determinismului social, arătând că tehnologia nu poate fi redusă la un instrument sau la un rezultat al interacţiunilor sociale. *Tehnologia include totalitatea modelelor raţionale integrate în generarea unui sistem construit prin raţionalitate operaţională, având o eficienţă maximă în toate domeniile de activitate.*

Ellul avansează în lucrarea sa reprezentativă *The Technological Society* două teze: prima se referă la faptul că tehnologia deţine cel mai important rol în influenţarea vieţii contemporane, a doua presupune că tehnologia actuală se diferenţiază net de tehnica tradiţională, neavând aproape nimic comun în cu aceasta[33].

---

32 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 143-144.

33 Pe lângă raționalitatea și artificialitatea tehnologiei actuale, Ellul propune încă cinci caracteristici pentru aceasta: automatismul (metodele ineficiente sunt eliminate, rămânând una dominantă care generează eficiența maximă); autodezvoltarea (generarea automată a unor inovații tehnologice); monismul (tehnologia nu este particularizată, ci devine o realitate integratoare într-un sistem constituit ca o rețea); universalismul (atât din punct de vedere

Ellul precizează motivaţia opţiunii sale de a folosi cuvântul din franceză *technique* și nu cel din engleză *technology.* Acesta desemnează o anumită tehnologie, una particulară, înţeleasă ca operaţie. Totodată, se referă la discursul despre tehnologie. Cuvântul francez *technique* desemnează ceva mai cuprinzător, este mai aproape de înţelegerea lui Ellul, care asocia tehnica, mai ales, cu metodele raţionale, cele mai adecvate în asigurarea eficienţei.

Ellul arată că într-o primă fază omul îşi trăia viaţa în cadrul naturii. Ulterior, el se organizează social și istoria omenirii este strâns legată de istoria modelelor sale sociale de organizare. Trecerea de la mediul natural la cel social nu a însemnat eliminarea naturii din cadrul societăţii. Cele două medii au interacţionat. Cel de-al treilea mediu, consecutiv celui social, îl reprezintă mediul tehnologic. Acest mediu integrează atât de mult existenţa omului, încât adesea interacţiunile lui cu mediul natural, precum și cu cel social, sunt mediate prin tehnologie. Tehnologia încetează să fie doar o operaţie practică sau un simplu instrument utilitarist, devenind un mediu din ce în ce mai acaparator. Acest mediu îl decuplează tot mai mult de mediul natural și de cel social.

În aceste condiţii, tehnologia devine un sistem, dezvoltându-se sistemul tehnologic. Acest lucru presupune că fiecare tehnologie particulară este integrată într-o totalitate, într-un sistem mai cuprinzător. *Ellul arată că*

---

spațial prin globalizare, cât și calitativ în sensul că realitatea vieții este subordonată eficienței tehnice manifestate în sistemul reticular); autonomia (este decisivă prin noutatea tehnologiei actuale, asigurându-i acesteia dominarea în toate domeniile vieții. Din această perspectivă, Ellul arată că nu se mai poate vorbi de un control al factorilor economici, sociali, politici sau religioși asupra tehnologiei). Aceste caracteristici sunt reluate, dezvoltate și nuanțate de către Ellul în cartea *The Technological System,* publicată în 1980 (această sinteză concentrată a ideilor semnificative ale interpretării propuse de Ellul la adresa tehnologiei se regăsește cu informații suplimentare în *Encyclopedia of Science Technology and Ethics,* coordonată de Cari Mitcham, Thomson Gale, SUA, 2005, volumul 1, pp. 606-608. Totodată aspecte ale vieții și gândirii lui Ellul pot fi consultate în cartea *Living the Word; Resisting the World. The Life and Thought of Jacques Ellul,* scrisă de Andrew J. Goddard, Carlisle, UK, 2002).

transformarea tehnologiei într-un sistem are consecinţe semnificative. Una dintre ele presupune faptul că tehnologia ascultă de legile sale proprii, sistemul îşi urmărește propria logică, dezvoltându-se autonomia sistemului tehnologic. O altă consecinţă este ilustrată prin auto-extinderea, auto-amplificarea acestui sistem, cu o putere crescătoare și inerentă structurii sistemului. Amplificarea procesului de auto-organizare poate fi observată prin extinderea progresivă a procedurilor, algoritmilor, secvenţelor de tip birocratic prin care este implementată raţionalitatea de tip tehnic în vederea asigurării eficienţei.

Prin transformarea tehnologiei în sistem tehnologic, ambivalenţa tehnologiei devine structurală și este intensificată. Este o iluzie părerea susţinută adesea că pot fi separate efectele pozitive de cele negative. *Tehnologia, prin natura ei, structural ambivalenţă, nu poate fi instrumentalizată, întrucât ea nu mai reprezintă doar un instrument ca în cazul tehnologiei tradiţionale. As fel, este important să se conștientizeze faptul de a nu supralicita capacitatea omului de a menţine sub control efectele tehnologiei și în mod special, posibilitatea sa de a selecta doar ceea ce este pozitiv din tehnologiile actuale. Tehnologia actuală este un întreg, ea este cea care integrează existenţa și se ia la pachet, nu în mod preferenţial.* Ellul subliniază acest aspect, precizând că

„[…] există o ambivalenţă a tehnologiei, astfel încât în emergenţa fiecărei tehnologii sunt amestecate în mod inerent efectele pozitive cu cele negative. Este simplist și iluzoriu să se creadă că cineva poate să le separe, revendicând că poate elimina efectele negative ale tehnologiei și să reţină doar ceea ce este pozitiv. Din nefericire, acest lucru nu se poate realiza […]. Se poate afirma că este certă opoziţia dintre dezvoltarea sistemului tehnologic și cea a societăţii umane. Tehnologia devine factorul determinant și dominant în societatea actuală”[34].

---

34 Jacques Ellul, *Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work,* Canadian Broadcasting Coorporation, 1981, pp. 68-69. Ellul

Este foarte important la Ellul faptul că evaluarea lucidă, critică și consistentă a tehnologiei nu înseamnă o respingere globală a tehnologiei. Inclusiv, pledând pentru o poziţie realistă în ceea ce privește rolul creștinului în lume, Ellul se distanţează deopotrivă de poziţia exclusiv spiritualistă (o retragere în ceea ce presupune un demers exclusiv spiritualist, această atitudine trădând realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu), dar și de cea revoluţionară, de schimbare a lumii, transformând credinţa într-un vector religios, reducând actul credinţei la o realitate economică, socială, politică sau culturală. *Credinţa în Iisus Hristos nu înseamnă nici tehnici spiritualiste, dar nici tehnici de conformare la ceea ce presupune duhul lumii. Doar, asumând autenticitate în Duhul și Adevărul Evangheliei, creștinul poate fi sare a pământului și lumină a lumii.* Referitor la poziţia creștinului în lume, Ellul afirmă că în mod cert

„[…] un creștin nu ar trebui să respingă tehnologia. Creștinul nu ar trebui să dezvolte poziţia antitehnică, judecăţi ostile împotriva tehnologiei Nu ne este dată nouă puterea judecăţii, Dumnezeu fiind singurul Judecător […]. Atitudinea mea nu este antitehnologică, ci mai degrabă reprezintă o acceptare critică a tehnologiei suntem chemaţi nu să distrugem tehnica, ci să devoalăm și să depășim caracterul religios, deificator al tehnologiei

Dacă vom ajunge să ne raportăm la tehnologie ca la o

---

arată că soluția de a depăși provocările sistemului tehnologic nu constă într-o atitudine paseistă, într-o întoarcere spre trecut sau într-o eliminare a tehnologiei. Tehnologia fiind un mediu în care trăim nu poate fi eliminată. Este esențial ca trăind în mediul tehnologic actual și folosind tehnologia să nu rămânem alipiți de ele, să nu ne entuziasmăm în fața promisiunilor făcute în numele tehnologiei. In fapt, avem de-a face cu soluția Evangheliei: de a fi în lume, dar nu din lume. Recursul la transcendență este esențial întrucât Iisus Hristos și credința propovăduită în Evanghelie nu pot fi reduse la un sistem. „Revelația biblică împlinită în Iisus Hristos este de sus în jos, coboară de la Dumnezeu înspre om, nu este construită de om de jos în sus. Astfel, Iisus Hristos nu poate fi integrat într-un sistem autonom, construit de om. El ne situează în transcendența Sa, ceea ce ne dă puterea de a evalua critic sistemul. Este o libertate autentică, dată, nu construită utopic prin propriile puteri, ci dăruită de Izvorul libertății. Numai transcendența poate garanta o libertate reală în cadrul sistemului tehnologic” 0. Ellul, *Perspectives on Our Age...,* p. 102).

realitate obișnuită, una dintre multe altele, vom distruge baza puterii tehnologice asupra omului Totodată, creștinul în lume ar trebui să fie un martor al speranţei și al libertăţii în societatea tehnicizată de astăzi”[35].

4.3. *Impactul sistemului tehnologic pentru societatea actuală*

Pentru o analiză a modului în care tehnologia ˟s-a structurat într-un sistem tehnologic este semnificativ de urmărit maniera în care Ellul evidenţiază această complexă metamorfoză. Pentru omul din societatea de astăzi nu e nevoie de o analiză aprofundată a implicaţiilor sistemului tehnologic, întrucât el trăiește cotidian, constant și în diferite forme cu această conștiinţă că face parte dintr-un asemenea sistem. Puterea sistemului tehnologic a devenit atât de mare și de evidentă, încât fiecare dintre noi, indiferent de domeniul de activitate, resimţim o presiune strivitoare în existenţa cotidiană din partea unui sistem integrator.

Sistemul tehnologic actual nu se reduce la un angrenaj structurat exclusiv prin factori tehnologici, ci presupune un mediu care integrează diferite proceduri, regulamente, directive, secvenţe organizatorice structurate prin exersarea unei raţionalităţi operatorii, având ca motivaţie determinantă eficienţa. Viaţa este substituită printr-un mod de a fi ˟învăluit de teroarea eficienţei. *A fi ˟înseamnă a face ceva eficient.* în acest context taina identităţii și demnităţii persoanei este lezată.

Viaţa bazată pe comunicarea și comuniunea dintre persoane este înlocuită cu un comportament robotic bazat pe reguli standardizate și proceduri impersonale. Simpla plată a facturilor sau rezolvarea unor probleme concrete ale cetăţenilor presupune o interfaţă impersonală sau un dialog al acestora cu angajaţii companiilor într-o formă inumană, lipsită de viaţă. Cuvintele și gesturile sunt epuizate prin tipare generate de proceduri care mutilează viaţa. Sistemul dă o autoritate procedurii, mai presus de persoană, indiferent dacă e vorba de actul medical, de cel

35 J. Ellul, *Perspectives on Our Age...,* pp. 110-111.

al guvernării sau de administrarea unei instituţii.

Aceste realităţi trăite cotidian de omul zilelor noastre reprezintă evidenţe vizibile, ușor de constatat. Ceea ce este cu adevărat impresionant ţine de faptul că aspecte ale societăţii structurate prin sistemul tehnologic au fost menţionate cu o precizie semnificativă în urmă cu câteva decenii de Ellul. El a analizat cu o luciditate remarcabilă impactul tehnologiei asupra societăţii și transformarea tehnologiei în sistem tehnologic. Consider că este relevantă încercarea de a evidenţia reperele gândirii lui Ellul în această problematică.

Jacques Ellul arată că societatea din a doua jumătate a secolului al XX-lea este marcată semnificativ și într-o progresie accentuată de prezenţa mașinilor. Spre deosebire de industrializarea din secolul al XIX-lea care era centralizată într-un sistem ierarhic, cu o creștere liniară, informaţia tehnologiei informaţionale devine automată și descentralizată. în acest sistem abilităţile personale ale omului sunt din ce în ce mai puţin solicitate. Ceea ce contează ţine de un sistem tehnologic dezvoltat prin succesive inovaţii tehnologice.

Ellul, plecând de la consideraţiile unor sociologi arată mutaţiile semnificative în societatea ultimelor decenii ale secolului al XX-lea. El arată că Daniel Bell numește societatea respectivă ca fiind industrial avansată, fără să precizeze însă spre ce anume este avansată. Nu se explicitează orientarea industrializării excesive. Alain Touraine menţionează o societate postindustrială sau programată în care se asistă la emergenţa unor noi clase sociale (tehnocraţii, birocraţii, experţii). Există o tendinţă puternică de a insista asupra dezvoltării și complexificării organizării. Astfel, se dezvoltă o societate birocratică prin care *birocraţia substituie administraţia în care omul concret avea un rol»*

dominant. Birocraţia generează un mod de a fi care substituie progresiv spontaneitatea vieţii.

O altă direcţie în explicarea societăţii este cea a lui Marshal M*C*˙Luhan, cu insistenţa acestuia asupra

impactului semnificativ al noilor mass-media. Noile medii mediatice în care mesajul îl constituie chiar mediul au un rol aparte în dezvoltarea așa numitei societăţi a spectacolului. Omul devine un spectator pasiv care asistă la spectacolul oferit în mod determinant de către mass-media. Nevoia de circ este amplificată artificial și prin mass-media, în mod special prin televiziune, orice act banal tinde să treacă în categoria de *breaking news.* Însă și noile medii ale mass-media sunt posibile tot prin dezvoltarea accelerată a tehnologiei informaţiei.

Un alt autor, Brzezinski arăta prin anii 1970 că se poate vorbi de o societate tehnotronică, încercându-se combinarea dintre tehnică şi electronică. Dacă în societatea industrială mașina are un rol important, iar învăţarea este predată prin intermediul relaţiilor personale, existând o anumită conștiinţă a elitelor, promovată în mod special prin universităţi, în societatea tehnotronică automatizarea înlocuiește angajarea personalului din procesul industrial, învăţarea devine universală și mai impersonală din cauza noilor medii de comunicare ale tehnologiei informaţiei. Mașina din societatea industrială este materială și este alcătuită din părţi care se mișcă vizibil. Computerele și mediile tehnologice ale societăţii tehnotronice se bazează pe procese invizibile privirii obișnuite, întrucât mișcarea electronilor nu este vizibilă.

Indiferent de analizele sociologice sau de accentul pus într-o teorie sau alta se evidenţiază că factorul cu impactul cel mai mare asupra societăţii este dat de fenomenul tehnologiei. Prin influenţa considerabilă a tehnologiei, societatea devine una tehnologică. Ellul merge mai adânc cu analiza, arătând că de fapt societatea tehnologică a fost transformată într-un sistem tehnologic. El arată că acest sistem include aspectele existenţei din toate domeniile: economic, social, politic, cultural, religios.

Se pune întrebarea dacă societatea structurată prin sistemul tehnologic poate fi concepută ca o megamașină. De exemplu, N. Wienner concepea societatea ca un sistem

cibernetic, iar L. Mumford încă din 1948 în lucrarea *The Myth of the Machine* arăta că megamașina socială presupune un sistem omogen social și organizat. Maniera de organizare este datorată unei coordonări care presupune predictibilitate și putere, și mai presus de acestea, controlul. Megamașina trebuie să funcţioneze implacabil, fiecare aspect al societăţii fiind organizat și integrat în cadrul sistemului.

Ellul arată că trebuie făcută distincţia între societate şi sistem teh→»

nologic. Societatea tehnologică este aceea în care sistemul tehnologic a fost implementat, însă există o tensiune între societate și sistem, încercarea de a transforma societatea într-o megamașină prin dezvoltarea și rafinarea sistemului tehnologic reprezintă un demers utopic. Utopiile din trecut, punând accentul pe o organizare ideală a societăţii au generat multiple ideologii cu caracter totalitar, întrucât nevoia de a organiza cele mai mici detalii ale existenţei ţine de dorinţa de a deţine controlul.

Jacques Ellul demonstrează, dincolo de implicaţiile conceptuale ale tehnologiei, faptul că tehnologia actuală nu mai poate fi conceputǎ ca un instrument, ci ca un mediu. Relaţiile din societatea actuală nu mai sunt nemijlocite, ci mediate, precum și experienţele. Tehnologia dobândește un rol mediator determinant, până într-acolo încât riscă 126

să se ajungă la o mediere exclusiv tehnologică. Ellul în concordanţă cu un alt critic strălucit al societăţii de consum de astăzi, Jean Baudrillard, arată că tehnologia devine suportul relaţiilor interumane.

Criza comunicării și comuniunii personalizate din societatea actuală derivă și din faptul că medierea tehnologică devine adesea un suport exclusiv al legăturilor umane. Astăzi, oamenii se privesc tot mai rar în faţă, se întâlnesc sporadic și superficial în ceea ce ţine de viul relaţiei, împărtășesc tot mai puţine și fac tot mai puţine lucruri împreună. *Tehnologia ca mediator generează un*

mediu diferit faţă de cel natural în care oamenii trăiau nemijlocit și într-un anumit firesc.

Ritmul din mediul tehnologic este artificial, accelerat într-un mod infernal, fiind evident nefiziologic. Ritmul firesc al mediului natural este substituit cu o accelerare a acceleraţiei în care toate par să se comprime, omul fiind angajat într-o viteză ameţitoare. Totul trebuie făcut și trăit cu viteză (de la mâncare până la actul gândirii, de la modul de a munci până la cel de relaxare). Totul se face sub imp ˟eriul unei viteze impuse artificial prin mediul tehnologic. Ellul arată că

„Medierea prin tehnologie devine un mediator universal, cu supremaţie în raport cu alte medieri, până la asigurarea unei exclusivităţi. Acesta este cel mai înalt grad de autonomie. Medierea prin intermediul tehnologiei este esenţială pentru înţelegerea societăţii contemporane. Tehnologia nu mediază doar relaţia dintre om şi mediul natural, ci şi relaţiile interumane. Această mediere prin tehnologie a relaţiilor dintre oameni produce un fenomen care niciodată nu încetează să ne surprindă: *o creștere a singurătăţii personale, trăită într-o lume globalizată din punct de vedere al mediilor de comunicare (s.n.).* Tehnologia devine practic un mediu al existenţei omului”[36].

Transformarea tehnologiei într-un mediu are consecinţe asupra vieţii omului și a societăţii. Mediul tehnologic fragmentează și dezintegrează mediile naturale și culturale. Reducerea simplificatoare a omului la un simplu operator de algoritmi de secvenţe logice produce o alienare. Ceea ce nu poate fi redus la o secvenţă integrată logic într-un anumit sistem procedural pentru asigurarea eficientei este exclus. însă viaţa înseamnă mai mult decât un set de I)

proceduri.

Mediul tehnologic se află într-o dezvoltare continuu accelerată, încercând să înlocuiască funcţiile mediului de odinioară. însă prin simplificarea și renunţarea la ceea ce

36 Jacques Ellul, *The Technological System,* Continuum Publishing Corporation, New York, 1980, p. 38.

nu poate fi standardizat nu se poate atinge complexitatea mediului natural.

„Este evident că niciodată nu o să atingem complexitatea mediului natural (o complexitate pe care o descoperim pe măsură ce o distrugem). Nu o putem atinge deoarece tehnologia simplifică […]. Mediul tehnologic este în fapt caracterizat printr-o creștere a abstracţizării şi a controlului. într-un asemenea mediu, spontaneitatea și creativitatea sunt diluate”[37].

Ellul arată că în societatea actuală marcată de mediul tehnologic orice problemă trebuie pusă în termeni tehnologici. în mod automat, prin mentalitatea unei lumi formatate și robotizate, toate situaţiile trebuie cuantificate printr-o logică specifică tehnologiei. Fără tehnologie se creează impresia unui handicap major. De la simplele abilităţi de a scrie sau de a calcula până la complexe probleme de administraţie, absenţa tehnologiei generează un sentiment de neputinţă. Cu toate că se acreditează ideea rezolvării eficient a situaţiilor prin intermediul mediului tehnologic sunt numeroase probleme artificiale care apar, precum și o complicare a omului în procesul de rezolvare a realităţilor de viaţă prin tehnologie.

Tehnologia ca religie a lumii de astăzi

5.1. *Tehnologie și Religie*

Ellul subliniază că sistemul tehnologic proliferează, restrângând libertatea omului, nu neapărat ca un rezultat al unui plan machiavelic. El vorbește de convergenţa spontană a numeroaselor tehnici, de aderenţa omului la acestea, astfel încât integrarea modelelor tehnice într-un sistem tehnologic cuprinzător convertește viaţa într-o existenţa tehnicizată. Acest mod tehnicizat nu admite referinţa la transcendent. Omul este cuprins într-un flux tehnologic, secvenţializat în el însuși, în multiple secvenţe din care sistemul integrează ceea ce este convenabil. *Acapararea cu totul în imanent, în grîji prin imersarea în fluxul știrilor, prin divertisment, prin stahanovismulgenerat de o competitivitate devastatoare,*

37 Jacques Ellul, *The Technological System,* pp. 46-47.

înlătură posibilitatea unei anumite așezări favorabile vieţii religioase.

Se ajunge la un totalitarism al insignifiantului, manifestat prin polarizarea în jurul nimicniciei și prin dispersia înspre cele neînsemnate. Ellul îl numește totalitarism operaţional. Tehnica devine noua religie într-o societate tehnicizată. Ellul arată cum structurile specifice religiei și mitului sunt deturnate și valorificate în propaganda promovată prin intermediul sistemului tehnologic. întrucât resorturile și motivaţiile profunde ale gândirii și atitudinii omului sunt religioase, omul neputând trăi în afara religiosului, atunci acestea sunt distorsionate. De aceea, Ellul crede că rădăcinile necesităţilor tehnologice sunt religioase. Tehnica actuală, chiar dacă nu pretinde explicit, este noua religie a lumii, împărtășită indiferent de rasă, sex, condiţie socială, ţară.

Ellul arată că în societatea actuală nu există mai puţină religiozitate decât în alte vremuri, doar că religiozitatea omului de astăzi (inclusiv a progresistului sau a ateului care se crede emancipat de sub tutela unei Tradiţii obscurantiste) se manifestă într-un alt mod. Religiile au pierdut teren, dar au apărut și ˇs-au dezvoltat noi religii seculariste. Ellul consideră că tehnica a devenit religia cvasi-dominantă a omului din societatea tehnicistă.

Reforma a fost o etapă semnificativă în secularizarea din interiorul Bisericii. Revoluţia ştiinţifică şi ceea ce a urmat odată cu Iluminismul»» >

au contribuit la desacralizarea lumii, iar tehnica pur și simplu a substituit încrederea în puterea și prezenţa Dumnezeului Celui viu în istoria lumii și în cea personală a fiecăruia dintre noi, cu încrederea în realizările miraculoase ale tehnicii. Ellul se întâlneşte în profunzime cu abordarea lui *Ioan Petru Culianu care remarca faptul că tehnologia reprezintă o magie democratizată.*

Aplicarea consecventă a tehnicii în organizarea societăţii conduce la apariţie unui nou mediu pentru existenţa umană. în acest mediu, agentul desacralizării devine o realitate „sacră”. Sacrul se reinventează, fiind

multiform, apărând de-a lungul timpului în diferite ipostaze. în societatea de astăzi, sacrul se manifestă prin tehnică și prin tehnologiile aferente. Secularizarea care este invocată atât de des, reprezintă de fapt cadrul pentru integrarea omului într-un nou tip de realitate sacră. Dependent de tehnologie, consumator zilnic al tehnologiei, muncind și trăind prin tehnologie, omul de astăzi nu este doar prizonierul sistemului tehnologic, ci și cel care se raportează ritualic (de cele mai multe ori fără să conștientizeze acest lucru) în raport cu tehnologia.

Ellul evidenţiază că o experienţă religioasă este bazată pe anumite relaţii autentice: de exemplu sacru-profan, viaţă-moarte, etc. Societatea tehnicizată este organizată pe două componente cu polarităţi specifice, observă Ellul. Este vorba de tehnică-sex și de stat-revoluţie. Tehnica, prin raţionalitatea sa, impune o ordine, o standardizare, o automatizare a existenţei. Forma de protest este sexul prin care se consideră transgresarea unei ordini stabilite. Nu întâmplător, atât în mișcarea *flower-power* din SUA, cât și în evenimentele din luna mai 1968 din Franţa, revoluţia sexuală a însemnat mai mult decât o descătușare a unor energii, ea fiind, inclusiv, o formă de protest faţă de rigoarea unei ordini impuse. Ellul observă cu luciditate că sexualitatea fără opreliști este o transgresiune permisă care îl integrează și mai mult pe om în angrenajul sistemului tehnologic. Se ajunge la o reciprocitate prin care obiectul tehnic devine sexualizat, iar sexul devine din ce în ce mai mult tehnicizat. Polaritatea stat-revoluţie funcţionează în mod similar.

Ellul, precum Mircea Eliade, arată că *în societatea tehnicizată miturile sunt deturnate.* Miturile din lumea tradiţională sunt substituite de noile mituri ale societăţii tehnologice. Miturile exprimă tendinţele profunde ale unei civilizaţii, constituind suportul unor motivaţii de substanţă. Omul are nevoie de sens, de o direcţie înspre care să fie orientat, de idealuri. Mitul este o imagine motivantă a omului, determinându-l în ceea ce face. *Miturile din vechiul gnosticism și milenarism sunt reluate astăzi în*

grila unei interpretări specifice societăţii tehnicizate. De exemplu: mitul progresului ireversibil și nelimitat, mitul constituirii raiului terestru acţionează puternic asupra mentalului colectiv structurat în societatea de astăzi.

Ellul arată cum miturile tehno-ştiinţei de astăzi sunt realităţi» care vizează istoria. Dumnezeu, împărăţia dumnezeiască sunt substituite cu promisiuni realizabile în istorie. Conștiinţa eshatologică este profund erodată, omul fiind acaparat de evenimente istorice (și nu de o mare istorie) ci de banalitatea știrilor cotidiene. Ellul subliniază că știinţa și tehnica, investite cu puteri magice și religioase, se pronunţă întocmai ca în cazul religiei asupra originii și finalităţii omului și a lumii. Dar acestea sunt încadrate strict în istorie (istoria de tip evoluţionist marcată de mitul progresului: apariţia vieţii din materie, evoluţia prin transformismul speciilor ajungând la *homo sapiens,* preconizarea transformării lui *homo sapiens* prin înfrăţirea dintre om și tehnologie într-o existenţă post-umană). Raiul pământesc, biruinţa morţii prin biotehnologii, veșnicia trăită în condiţiile lumii căzute sunt coordonatele crezului religios al noii religii întrupate prin tehnică.

Ellul argumentează că mitul progresului care proclamă o fericire perpetuă pentru toată lumea este teribil de puternic, legitimând crime monstruoase. Pentru a impune progresul cu orice chip, trebuie eradicate toate formele retrograde, tot ceea ce împiedică realizarea bunăstării și fericirii generalizate. Utopia progresistă este considerată de Ellul periculoasă și cu efecte devastatoare pentru viaţa omului. Ellul numește această utopie, „spiritualitatea neagră” a Occidentului, fiind totodată lipsită de consistenţă intelectuală. Utopia se materializează printr-un discurs completamente ideologizat.

Ellul nuanţează arătând distincţia dintre sacru și religie. Sacrul este substituit de tehnică și mediat prin intermediul acesteia în societatea actuală, iar religia este deturnată prin orientarea ei eshatologică, fiind convertită

în politică-religie seculară, cu obiective strict istorice. Politica asumată ca fenomen religios reprezintă punctul de convergenţă între autonomia tehnologiei și propagandă pentru a crea iluzia libertăţii. Omul societăţii tehnicizate nu îşi poate imagina împlinirea în afara suportului politic și tehnologic.

Omul este orbit prin deturnarea sacrului și a religiei în tehnică și în statul tehnocrat. în acest sens, Ellul precizează:

„Nu tehnologia în sine ne înrobește, ci transferul sacrului în tehnologie. Nu statul este cel care ne transformă în sclavi, nici chiar prin politicile sale centralizate. Transfigurarea sacrului ne transformă printr-o religiozitate deturnată, muncind cu devotament în conglomeratul birourilor structurilor organizatorice [...]. Religia care-l transformă pe om într-o mașină productivă este agentul alienării sale"[38].

În faţa tehnocraţilor și tehnicienilor pregătiţi să-l reducă pe om la un obiect, depersonalizându-l prin himerele utopiilor propovăduite, Ellul propune speranţa specifică Evangheliei. Doar trăind existenţial cu nădejdea în Hristos Cel răstignit și înviat vom putea depăși amăgirile și fantasmele răspândite atât de puternic în societatea de astăzi, în faţa confortului, a bunăstării și a fericirii generalizate, a dezvoltării durabile, a depășirii suferinţei și a morţii prin tehnica autonomă, Ellul propune soluţia Crucii. Este modelul de viaţă al Mântuitorului. Hristos a asumat Crucea până la capăt, inclusiv moartea. El a biruit păcatul și moartea prin Cruce. Hristos a înviat *cu moartea pre moarte călcând.* Este răspunsul în Duhul și Adevărul Evangheliei în faţa amăgirilor și utopiilor răspândite prin intermediul sistemului tehnologic.

Plecând de la aceste coordonate, *revoluţia propusă de Ellul este una lăuntrică, realizată prin pocăinţă (sursa veritabilei înnoiri), nu una politică și istorică. Anarhismul de care este acuzat Ellul este greșit înţeles, întrucât el nu*

38 Darell J. Fasching, *The Thought of Jacques Ellul: A Systematic Exposition,* The Edwin Mellen Press, Nwe York, 1981, p. 48.

se referă la o anarhie ca revoltă pentru a produce dezordinea sau de a schimba structurile politice cu altele noi, ci are în vedere condiţia profetică a credinciosului în lume. în acest sens mărturisește Ellul că un creștin este un anarhist, adică îşi activează vocaţia profetică, specifică Tradiţiei Sfintei Scripturi și nu se lasă asimilat de „ordinea" realizată în duhul lumii.

Ellul subliniază că o astfel de revoluţie trebuie iniţiată la nivel personal, urmând ca ea să aibă un impact global. Acţiunile demarate și promovate în mediul mediatic nu au șanse de reușită, întrucât oricât de bună ar fi intenţia lor, acestea pot fi deturnate ușor și integrate în sistem. în această perspectivă trebuie valorificată unicitatea și demnitatea fiecărei persoane, precum și puterea comuniunii trăite în cadrul relaţiilor interpersonale, ale experienţelor de viaţă nemijlocit împărtășite în întâlnirile faţă către faţă. Astfel, este activată puterea de viaţă a chipului lui Dumnezeu din fiecare dintre noi. Nu doar la nivel personal, ci și la nivelul Bisericii, Ellul subliniază că este fundamentală asumarea vocaţiei eshatologice, a tensiunii date de condiţia Bisericii de a fi ˟în lume, dar nu din această lume. în această perspectivă, Biserica poate să-și asume condiţia ei profetică, fără să devină prizoniera sistemului tehnologic strivitor din societatea actuală.

Foarte interesant este că Ellul, deși a trăit în Tradiţia protestantă, a mărturisit importanţa contemplaţiei (un mod de viaţă asumat și mărturisit de Tradiţia Ortodoxă). El a arătat că *adevărata revoluţie prin care se poate dobândi libertatea în raport cu sistemul tehnologic o constituie contemplaţia. Modul de viaţă contemplativ este cel mai autentic, generând cea mai revoluţionară atitudine. Contemplarea care substituie activismul frenetic reprezintă o oprire din tăvălugul și malaxorul societăţii tehnicizate, realizându-se cadrul pentru o așezare adecvată, coerentă și unitară în faţa lui Dumnezeu și a propriei conștiinţe.*

Ellul mărturisește:

„Contemplarea reprezintă arta de a descoperi lucruri pe care știința și tehnologia nu le pot revela. Contemplarea restaurează în om o așezare spirituală pe care el a pierdut-o prin dispersia produsă de tehnologie. Contemplarea este cheia supraviețuirii personale în lumea de astăzi, este o atitudine care permite realizarea unor acte care nu sunt ghidate de sistemul obiectelor. Este modul prin care se poate recupera astăzi identitatea profundă a omului. Contemplarea este calea revoluționară prin care poate fi biruit sistemul”[39].

Într-adevăr! O mașină nu poate funcționa contemplativ!

Ellul se străduiește să fondeze o etică creștină aplicată, întemeindu-se pe speranța în lucrarea lui Dumnezeu, dincolo de strategiile oamenilor. El se referă la politica lui Dumnezeu, aceasta presupunând lucrarea providențială a lui Dumnezeu, faptul că istoria este condusă de Dumnezeu și se împlinește în eshaton, dincolo de trufia luciferică a celor care cred că prin puterea autonomă a sistemului tehnologic vor putea controla totul. Ellul insistă asupra faptului că soluția nu constă într-o respingere a tehnologiei, într-o izolare, ci într-un mod de viață înnoit prin lucrarea harului, astfel încât prin fiecare situație să putem aduce mulțumire lui Dumnezeu, să întoarcem totul în gest de închinare spre slava lui Dumnezeu. Se poate observa cum Ellul, într-un mod profund se deschide către specificul Tradiției Ortodoxe care mărturisește despre importanța atitudinii liturgice, despre liturghia cosmică prin care săvârșim un gest de închinare în Duh și Adevăr („Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate”). Această atitudine liturgică întărește conștiința doxologică prin care I˘I slăvim pe Dumnezeu pentru toate.

Ellul arată că atât libertatea cât și speranța pot fi trăite în Biserică, ele fiind daruri dumnezeiești, inclusiv în vremea actuală, marcată de dominarea sistemului tehnologic. Ellul precizează că un creștin urmează un alt

39 Darell J. Fasching, *The Thought of Jacques Ellul...,* p. 62.

tip de eficienţă și anume aceea a lui Dumnezeu. Această eficienţă specifică lucrării lui Dumnezeu are puterea de a desacraliza eficienţa de tip tehnic. Ellul indică faptul că în Sfânta Scriptură eficienţa este întemeiată prin relaţie. Eficienţa relaţională exprimă legătura dintre Dumnezeu și om, precum și relaţiile interpersonale. Ellul menţionează că *prezenţa Duhului Sfânt în inima noastră, lucrarea harului sunt realităţi care scapă sistemului tehnologic. Harul nu poate fi scanat, calculat și măsurat prin tehnologii.*

Ellul insistă asupra speranţei care consolidează conștiinţa eshatologică, nădejdea trăită în viaţa Bisericii prin care este anticipată împărăţia lui Dumnezeu, eshatonul fiind pregustat în istorie. în mod constant, prin trăirea tensiunii eshatologice, voia lui Dumnezeu nu anulează libertatea omului. Omul este chemat de Dumnezeu și răspunsul liber al omului are o importanţă covârșitoare. Dumnezeu nu-l vrea pe om un robotei, așa cum sistemul tehnologic favorizează tiparul existenţei robotizate, transformarea omului într-o secvenţă executantă şi auto – matizată. Ellul arată că „politica” lui Dumnezeu nu violentează niciodată libertatea, că Dumnezeu întoarce orice rău înspre bine în vederea împlinirii esahtologiei invocate de Sfântul Apostol Pavel ca Dumnezeu să fie totul în toate. *Ellul precizează că eficienţa lui Dumnezeu nu se măsoară prin succes, în termeni care să exprime o așezare confortabilă în istorie, ci prin credinţa întărită în logica Crucii.* Astfel, omul va ajunge să nu se încreadă în propriile puteri, în măreţia sistemului, în politica omenească, fiind deschis pentru asumarea lucrării providenţiale a lui Dumnezeu. Ellul ilustrează speranţa dată de încrederea în politica lui Dumnezeu, prin evenimentele descrise în capitolul 19 din Cartea a II-a a Regilor unde se prezintă asediul Ierusalimului de către Asirieni. În faţa unei armate asiriene impresionante, situaţia pare fără scăpare pentru lezechia, regele Israelului. Căderea Ierusalimului pare inevitabilă. în faţa acestei situaţii, lezechia intră în templu și trimite un

slujitor către profetul Isaia, rugându-l pe acesta să mijlocească înaintea Dumnezeului Celui viu ca cetatea Ierusalimului să nu cadă în mâinile asirienilor. Ellul subliniază că lezechia nu negociază cu adversarul, nu se adresează emoţionant poporului pentru a-l motiva într-o luptă de rezistenţă. El nu recurge la o soluţie realistă în termeni lumești. Rege fiind, conducător politic în faţa situaţiei limită, nu mai recurge la armele specifice politicii omenești, ci intră în templu, se căiește pentru păcatele sale și se roagă lui Dumnezeu, cerând și rugăciunile profetului. O atitudine care cu siguranţă scandalizează pe cineva obișnuit să se încreadă în eficienţa propriilor acţiuni. Ellul arată că, de fapt lezechia se dovedește a fi printre puţinii conducători care au înţeles limitele politicii omenești.

lezechia se căiește în primul rând, nu pentru faptul că el și poporul său se află într-o situaţie limită, ci pentru faptul că Dumnezeul Cel viu a fost insultat și batjocorit de regele asirian. De altminteri, lezechia îi cere slujitorului trimis la Isaia, să îi reamintească de acest lucru. Atunci când Dumnezeu este batjocorit nu mai poate fi vorba doar de o afacere politică omenească. Ellul surprinde în mod profund faptul că lezechia a evitat două erori. Prima: de a încerca să apere onoarea lui Dumnezeu prin acţiuni politice omenești, nerecunoscând astfel limitele politicii omului. A doua: să admită că nu poate apăra onoarea lui Dumnezeu prin politici omenești, dar să încerce, totuși, într-o formă disperată să facă ceva prin mijloace proprii pentru a-și salva poporul și cetatea. Depășind aceste ispite, politica lui lezechia este să se întoarcă spre Dumnezeu și către profetul Său, cerându-i acestuia cuvânt de mijlocire înainte lui Dumnezeu.

Isaia îi răspunde regelui, asigurându-l cu un cuvânt din partea lui Dumnezeu, că regele asirian se va întoarce și va fi omorât de sabie în pământul său. lezechia speră și se încrede în cuvântul lui Dumnezeu, încrederea lui lezechia se transformă în rugăciune către Dumnezeu pentru a-i salva pe israeliţi, astfel încât toate împărăţiile pământului

să cunoască faptul că Domnul este singurul Dumnezeu adevărat. Ellul arată că geniul și adevărul lui lezechia au constat în a vedea dincolo de aspectele politice ale problemei întrebarea reală: „Cine este Domnul?”. El ca rege și-a cunoscut limitele, rugându-L pe Dumnezeul dumnezeilor şi Domnul domnilor să intervină.

Când idolii sistemului tehnologic ne revendică în mod absolut, când un sistem devine atât de acaparator încât controlează întreaga existenţă, avem de-a face cu idolatria și atunci răspunsul nu poate fi decât cel dat de regele lezechia: de recunoaştere a adevăratului Dumnezeu, întrucât „nimeni nu poate sluji la doi domni” *{Matei 6,24).*

5.2. *Tehnologia ca religie*

Tehnologiile actuale, prin rezultatele obţinute, pot modifica natura lumii și a omului. Mediul tehnologic substituie progresiv și pronunţat lumea ca realitate dată de Dumnezeu. Totodată, omul purtător al chipului lui Dumnezeu, devine vector experimental pentru ceea ce presupune reconfigurarea naturii sale în mod artificial. O nouă lume și un om nou – deziderat al religiilor este preluat astăzi de către tehnologie. Deţinerea unor medii tehnologice, dintre cele mai sofisticate, devine nu doar semnul progresului, ci atestă capacitatea noii religii tehnologice de a reconfigura întreaga existenţă. Miza noii religii nu ţine doar de puterea de dominare, de control, de manipulare, nu rămâne doar în sfera economico-financiară, ci vizează inclusiv acapararea sufletească, cucerirea minţii și inimii omului.

De altminteri, Eric Schmidt, președinte al Consiliului de Administraţie Google menţiona: „Numai atunci când vom izbuti să le captăm atenţia, putem spera să le cucerim inima și mintea[40]”. Un autor care a subliniat caracterul religios al mediilor tehnologice actuale este Philippe Breton. Acest sociolog, mai ales prin lucrăril*el. Utopie de la communicaţion* și *Le Culte de l3Internet,* evidenţiază

40 Jean-Claude Larchet, *Captivi în Internet,* Ed. Sophia, București, 2018, p. 269.

religiozitatea tehnologiilor de astăzi. El arată reciprocitatea dintre noua religie tehnicistă și gnosticism, respectiv maniheism. Breton arată că, plecând de la antropologia propusă de Norbert Wiener încă din 1942 în eseul *The Human Use of Human Beings,* în care comunicarea era fundamentată ca o realitate centrală și definitoare pentru om și societate, se poate vorbi de o adevărată teologie fondatoare în care logica autonomiei este privilegiată. *Homo comunicans* va avea un nou cult, dat prin conexiunile sale, prin felul în care va fi interconectat într-o reţea, chipul acestui om fiind deformat, devenind impersonal, reticulat, un nod în reţea.

Religia împărtășită prin mediile tehnologice determină o anumită asceză. Conectarea îndelungată în reţele tehnologice este dublată adeseori de renunţarea la hrană, la somn. Conexiunea la mediul tehnologic presupune o anumită jertfa, timp și energii sacrificate. Se ajunge la o proliferare atât de puternică a mediilor tehnologice, încât inclusiv slujbele religioase tind să fie substituite de slujbele online. Vizionarea Sfintei Liturghii sau conectarea pentru anumite acţiuni spirituale se înscriu în duhul acestei lumi, pecetluit de cultura narcisismului, specifică mediilor tehnologice. Transcendenţa și Duhul sunt substituite prin orizontalitate și o stare de dispersie lăuntrică.

Cu privire la religia reţelei tehnologice de astăzi, Pierre Musso menţionează:

„Se întronează o nouă zeitate, o divinitate tehnicistă, Internetul nefiind altceva decât una dintre luminoasele ei epifanii și anume Reţeaua. Chipul reţelei se impune pretutindeni spre o nouă interpretare a lumii contemporane. Obiect fetiș pentru cultul contemporan al mișcării, al trecerii și al conexiunii, reţeaua leagă prezentul și viitorul. Marile reţele actuale sunt catedralele de azi în care e celebrată trecerea: ele nu se mai înaltă la cele cerești, ci fac teatru ba din trecerea spre o lume mai bună ce va să vină, ba din punerea perpetuă în mișcare a

timpului prezent[41]”.

Prin faptul că tehnologia actuală revendică totalitatea acţiunilor și a vieţii omului, se diferenţiază de tehnica tradiţională care era locală, putând fi integrată într-o anumită cultură, într-o viziune asupra lumii, în societatea tehnicizată, tehnica impune o viziune asupra lumii și a vieţii, determinând în mod corelaţiv un anumit comportament tehnicizat. *Tehnicizarea, existenţei în toate domeniile exprimă caracterul totalitar al tehnicii. Pe măsură ce tehnica este asumată ca fiind realitatea prin care poate fi ˇîndeplinit un destin istoric al omului, pe linia progresului, se constată vocaţia divină a tehnologiei. Ea devine religia societăţii tehnicizate întrucât legătura dintre om ţi tehnologie devine generalizată.*

Ellul evidenţiază cum tehnologia este investită ca religie a omului acaparat în sistemul tehnologic. Pe această direcţie mai pot fi ˇîntâlnite poziţii ale lui Bloom (1977), Wertheimer (1999), Noble (1999), Alonzo (2003). Ellul critică poziţia lui Teilhard de Chardin care fundamentează cumva dimensiunea religioasă a tehnologiei. Teilhard de Chardin afirma în 1959 că progresul tehnologic ar putea duce umanitatea la un alt nivel de spiritualitate, orientându-l pe om către un Punct Omega (Frank Ţipler dezvoltă în 1997 această viziune a lui Teilhard de Chardin, fiind confirmată linia respectivă în cheia unei propagande ideologice de către Ray Kurzweil care vorbea în anul 2000 despre mașinile spirituale). în această perspectivă, eshatologia este complet imanentizată, fiind integrată în utopia religiei tehnologice.

Tehnologia ca religie este structurată în spirit gnostic, fiind marcată de o logică a dezântrupării, accentul punându-se pe o minte detașată de trup, informaţia tehnologică având un rol major.

„Această ideologie a promovării tehnologiei ca religie a lumii de astăzi, conectează oameni de știinţă (Ţipler 1997), ingineri (Kurzweil 200), intelectuali (Lévy 1994) și artiști (Stelare 2011), aceștia argumentând pentru o

41 J.-Cl. Larchet, *Captivi în Internet,* p. 271.

cyber-spiritualitate care îi poate asigura omului Paradisul prin intermediul realizărilor miraculoase ale tehno-ştiinţei. Această viziune propune un nou trup impregnat de tehnologie și o nemurire asigurată printr-un dumnezeu virtual și artificial. Religia ca tehnologie se bazează pe informaţia digitalizată și are afinităţi puternice cu gnosticismul”[42].

Absolutizarea raţiunii computaţionale și impunerea metodei bazată pe raţionalitatea tehnică sunt coordonate prin care tehnologia se impune ca religie a societăţii actuale.

„Totalitarismul raţionalităţii tehnice indică un mod de gândire exclusiv și dominant, singurul considerat eficient. Acest exces de ideologie trebuie demistificat întrucât se conturează o nouă religie pentru lumea secolului XXI, bazată pe trinitatea: economie-ştiinţătehnologie”[43].

În 1990, tânărul programator Tim Berners-Lee care lucra în acea vreme la CER, a permis accesul publicului larg la Internet, realizând ceea ce el numea un mediu al cunoaşterii: World Wide Web. La puţin timp, promotorii utopiei realizării raiului pe pământ prin tehnologie, au văzut în *cyberspace* mediul împlinirii promisiunilor utopice. Astfel, Michael Benedict de la Universitatea din Texas, în lucrarea *Cyberspace: First steps,* descria acest mediu ca fiind cetatea raiului construită prin dezvoltarea reţelei de calculatoare. *Cyberspace-ul* este un loc al restaurării și al păcii în care vom deveni cu toţii îngeri. *Cyberspace-ul* este noua casă a minţii. Se poate observa cum prin conectarea la mediul virtual se lucrează direct, nemijlocit asupra minţii, astfel încât pot fi promovate în mod facil tot felul de fantasme.

Într-un asemenea mediu dominat de puterea fantasmelor, se poate observa structura de tip religios a tehnologiei (același duh luciferic manifestat încă de la

---

42 Helena M. Jerónimo, José Luis Garcia, Carl Mitcham, *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Centruy,* Springer, 2013, p. 118.

43 Hervé Fischer, *Digital Stock,* McGill-Queen’s University Press, Toronto, 2006, p. 248.

Lucifer și prin care au fost ispitiţi și protopărinţii: de a fi dumnezeu, dar fără Dumnezeu). în cadrul unei conferinţe din luna mai a anului 2006, la Londra, unul dintre fondatorii Google, Larry Page a invocat inteligenţa artificială spunând că ultimul motor de căutare va fi unul care va înţelege orice din această lume. în 2007 a dispus formarea unui nucleu de cercetători care să se ocupe în acest sens și de a identifica posibilităţile ca inteligenţa artificială să poată fi accesată pe această scară largă. Practic, pe această linie se urmărește împlinirea viziunii descrise de David Noble în *The Religion of Technology.*

George Dyson, istoric al tehnologiei, fiul celebrului fizician de la Princeton, Freeman Dyson, a fost invitat de conducerea Google, în octombrie 2005, în Mountain View din California la un eveniment de aniversare a 60 de ani de la invenţia calculatorului lui John von Neuman. Dyson, vorbind cu un inginer de la Google, a aflat de intenţia de a scana toate cărţile din bibliotecile lumii, pentru a realiza o uriașă bază de date. Respectivul inginer a mărturisit: „Vom scana aceste cărţi nu pentru a fi citite de oameni, ci pentru a fi citite de inteligenţa artificială a calculatorului, sporind-o în acest fel”[44].

Mediul tehnologiei informaţiei structurează un sistem tehnologic care organizează riguros duhul lumii. în aceste condiţii este depășită deopotrivă perspectiva instrumentalistă conform căreia tehnologia reprezintă doar un instrument, un mijloc și, totodată, concepţia neutralităţii tehnologiei. *Tehnologia actuală nu este neutră, ea presupune și determină o stare de spirit, îl revendică pe om într-un mod religios. Tehnologia de astăzi, invizibilă în multe situaţii, nu se reduce la artefatte. Ea generează un anumit mod de a trăi, de a gândi și de a simţi.*

Tehnologiile actuale promovează un crez bazat pe prosperitate, siguranţă și confort. Logica tehnocratică se bazează pe o maximizare a eficienţei în toate domeniile.

---

44 Nicholas Carr, *The Big Switch,* Norton Company, New York, 2008, p. 223.

Oamenii, devenind dependenţi de comoditatea indusă de tehnologii, de confortul sufletesc și material, ajung să absolutizeze o existenţă tehnicizată. Fetișizarea tehnologiei implică extinderea logicii computaţionale, a puterii algoritmilor în întreaga existenţă, astfel încât dezideratul este ca un om să ajungă să gândească, să muncească, să trăiască precum o mașină. în aceste condiţii, tot mai mulţi autori evidenţiază caracterul religios al tehnologiei actuale.

Profesorul Nicu Gavriluţă, invocând lucrările sociologului Phillipe Breton, *L3utopie de la communicaţion* și *Le culte de l3Internet*evidenţ iază noi „preoţi" ai Internetului (experţii IT) și devoţiunea de tip religios faţă de noua religie seculară a lumii de astăzi, reprezentată de tehnologie. De altminteri, Breton arată că doi reprezentanţi semnificativi ai tehnologiei informaţiei au fost influenţaţi de o viziune spirituală care i-a motivat și în demersul lor de promovare a noilor medii tehnologice. Este vorba de Bill Gates, marcat în tinereţe de mișcarea hippy și de spiritualitatea New Age, precum și de Steve Jobs, convertit la budismul zen. Angajaţii lui Jobs trăiau asemenea unor „călugări", având o nevoinţă ascetică și o dăruire totală în practicarea unei credinţe în puterea calculatoarelor de a schimba lumea.

Phillipe Breton analizează mai multe motive gnostice pe care le găsește în lumea virtuală. El relaţionează cybercultura de astăzi cu gnosticismul primelor veacuri creștine, cu mișcarea New Age și cu concepţia lui Teilhard de Chardin. Sunt multe conotaţii religioase care pot fi asociate mediilor tehnologice de astăzi. Inclusiv motorului de căutare Google i se atribuie o dimensiune religioasă. în Canada este recunoscută Biserica Google. Pe site-ul acestei Biserici se găsesc informaţii despre echivalenţa lui Google cu Dumnezeu, despre rugăciunile Google și Decalogul acestuia. Pe linia trivializării Adevărului se merge pe o deturnare a fundamentelor și rugăciunilor creștine.

De exemplu, rugăciunea *Tatăl nostru* din creștinism

este trivializată și transformată în religia Google astfel:

„Google nostru care ne ești în spaţiul cybernetic, Sfinţească-se domeniul tău, Vie căutarea ta, Facă-se rezultatele tale. Căutările noastre zilnice dă-ni-le nouă astăzi și ne iartă nouă spam-ul nostru, precum și noi iertăm pe cei care ne spamuiesc. Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de Microsoft, pentru că al tău este motorul de căutare și puterea și slava în vecii vecilor. Amin”[45] (textul a fost accesat pe www˙thechucrchofgoogle˙org în 29 aprilie 2018).

În afară de rugăciunea *Google nostru* sunt adresate și alte rugăciuni dumnezeului Google.

Religia Google, manifestată în Biserica Google, recunoscută de statul canadian reprezintă o formă de religiozitate a tehnologiei trăite ca religie în societatea actuală. Este o religiozitate puternic impregnată de gnosticism și magie. Google este un dumnezeu demonstrat ştiinţific, accesibil, cu o evidentă vizibilitate și cu o rapiditate operaţională formidabilă în rezolvarea rugăciunilor adresate de credincioșii noii religii. Este relevant demersul de trivializare a tradiţiilor monoteiste consacrate (iudaism, creștinism și islam), în mod special al creștinismului. Nu este atât o atitudine ofensatoare prin combaterea fundamentelor trăirii credinţelor respective, cât una care devine blasfemiatoare prin trivializare, prin deturnarea simbolurilor de referinţă din tradiţiile respective. De exemplu, Biserica Google are Decalogul propriu, preluat din tradiţia vetero-testamentară și pervertit.

Biserica Google preia și credinţa în nemurire, dar pe care o pervertește, înţelegând-o într-o manieră prin care imanentul este absolutizat.

„A fi nemuritor în religia Google înseamnă pur și simplu a-ţi stoca «gândurile și opiniile pe internet». Ele sunt «nemuritoare» în sensul că supravieţuiesc dispariţiei noastre fizice. După moarte, noi «trăim» într-un fel de *Afterlife Google.* Cultul zeului Google are credincioși

45 Nicu Gavriluță, *Noile religii seculare,* Ed. Polirom, Iași, 2018, p. 146.

autentici și dăruiţi. Ei practică o *lepădare de lume* pe dos. Nu-şi asumă asceza în numele unei realităţi transcendente, ci al unui *surogat de absolut* prezent doar în imanenţa vieţii lor cotidiene. Se lipsesc deseori de hrană și somn (o *asceză intramundana)* pentru a rămâne într-o permanentă legătură cu zeul lor Google”[46].

Tot în spectrul asumării și trăirii tehnologiei ca o religie în societatea tehnicizată de astăzi se poate preciza religia inteligenţei artificiale. Anthony Levandowski a înființat în 2017, în SUA, prima biserică în care va fi venerat zeul IA (Inteligența Artificială). Biserica se numește *Way of the Future* (Calea Viitorului). Levandowski a fost inginer în Silicon Valley la compania Google și vicepreședinte al departamentului de inginerie de la Über. în centrul acestei religii va trona zeul făcut de om: IA, iar noii sfinţi ai acestei religii vor fi roboţii. în această nouă religie seculară se exacerbează puterea inteligenţei artificiale. Pentru a nu fi eliminat, omul trebuie să-i capteze bunăvoinţa noii divinităţi. Atotştiinţa lui Dumnezeu din creștinism

fii >

este transferată noului zeu: IA. Giganţii Tech sunt cei care implementează această religie. Google, Facebook, IBM, Amazon, Microsoft, Apple și Intel sunt consideraţi noii stăpâni ai lumii care pregătesc supremaţia IA, substituirea lui *homo sapiens* cu un hibrid, rezultat din om și actualele tehnologii ale informaţiei.

Profesorul Nicu Gavrilută observă corect trivializarea şi deturnarea simbolisticii creștine în religia tehnologiei de astăzi:

„Tehnologia caută împlinirea prin recursul la motivele clasice ale creștinismul: ideea unui *Dumnezeu* unic, ubicuu, omnipotent și omniscient; căutarea *mântuirii* aici, în timp și istorie; nevoia de *ierarhie divină}* necesitatea unei *ordini morale* pentru ca societatea de tip matrice a noilor tehnologii să funcţioneze; nostalgia după *prestigiul și recunoaşterea socială* pe care doar marile

46 Nicu Gavriluță, *Noile religii seculare,* p. 151.

religii ţi le pot oferi. Creștinismul supravieţuiește în lumea secularizată a tehnicii, camuflându-și aici credinţele, ritualurile, simbolurile și mitologiile. Mai mult, scopul ultim al religiei creștine pare a fi asumat de «credincioșii» zeloși ai noilor tehnologii. Omul va fi «mântuit» odată cu realizarea saltului la *noul om,* superior și infinit mai puternic decât *Homo sapiens.* Convingerea lor este sintetizată de noul curent de gândire cunoscut sub numele de *transumanism".*

Tehnologia este o religie a absolutizării imanentului și a organizării duhului acestei lumi, transformându-ne în prizonieri ţintuiţi în

Nicu Gavriluţă, *Noile religii seculare,* pp. 156 – 157.

cele pământești. *Sistemul tehnologic nu poate integra transcendentul, însă acesta nu poate fi anulat și, în aceste condiţii, el este deturnat.* Moartea rămâne ultimul vrăjmaș al omului și, totodată, o mare taină de trecere de la această existentă trecătoare la cea veșnică. Marile tra-»

diţii religioase au avut ca realitate centrală viaţa veșnică, au propovăduit nemurirea, însă într-un registru al transcendenţei. Creștinismul ne arată că Domnul Hristos este Viaţa Veșnică, El este învierea şi ne arată Calea biruinţei morţii. Hristos Cel răstignit și înviat ne rămâne model pentru felul în care moartea este biruită prin asumarea, prin trăirea Crucii până la capăt, în duh de ascultare și de smerenie, a felului în care Mântuitorul învia cu „moartea pe moarte călcând". Moartea nu este camuflată, eliminată sau depășită în mod artificial. *Tehnologia ca religie vizează o înveșnicire a condiţiei căzute, o nemurire în planul imanentului.*

Transumanismul exprimă această viziune prin încrederea că augmentarea puterilor trupești și a capacităţii minţii prin tehnologie o să permită în cele din urmă dobândirea nemuririi. Realitatea eternităţii este rezolvată prin tehnologia informaţiei, inteligenţă artificială, nanotehnologii, biotehnologii. Nanoroboţii care vor circula în sângele și trupul fiinţei postumane, precum și realizarea unei conștiinţe electronice prin descărcarea

minţii pe o memorie externă tehnologică, prin interacţiunea dintre creier și calculator, constituie premise pentru obţinerea nemuririi. Absolutizarea lucrurilor trecătoare reprezintă iluzia dobândirii unei veșnicii artificiale în lumea imanentă. Părintele Jean Boboc numește transumanismul o religie a globalizării.

Profesorul Nicu Gavriluţă precizează ca noi religii seculare corectitudinea politică, tehnologia și transumanismul. Este esenţial să înţelegem că tehnologia actuală ca nouă religie apare în lume, nu în experienţa credinţei în Biserică, în trupul tainic al lui Hristos. Din perspectiva Evangheliei, care ne pune în faţă măsuri cerești (uneori acestea ne pot descuraja, inclusiv pe cei angajaţi în viaţa eclesială; de aceea tindem să acomodăm mesajul maximalist al Evangheliei la neputinţele noastre), există o ireductibilitate între Duhul lui Dumnezeu și duhul lumii. Ni se precizează foarte clar că cel care iubește lumea devine vrăjmaș al lui Dumnezeu. *Tehnologia ca religie seculară interiorizează duhul lumii și ne revendică în întregime pentru această lume.*

Tradiţia duhovnicească specifică spiritualităţii ortodoxe ne indică repere consistente în ceea ce presupune calea de a depăși duhul acestei lumi. Lumea este receptată ca o iubire a trupului și o delăsare în raport cu nevoile sufletului, ca o risipire în cele exterioare ale realităţii. Pentru transumanism, și în general, pentru tehnologia ca religie seculară, pentru a depăși himerele propuse de aceste religii ale lumii, este important să înţelegem că Părinţii duhovnicești au subliniat riscul duhului lumesc de a ne amăgi că putem fi veșnici în acest veac trecător, că ajungem să trăim ca și cum totul ar fi doar aici, că năzuim să devenim eterni în conștiinţa generaţiilor posterioare prin lucrări impresionante și vizibile în plan istoric.

Prin tehnologiile actuale, duhul lumii este interiorizat inclusiv în viaţa Bisericii. Părintele Constantin Coman menţionează în

acest sens:

„Mijloacele digitale de informare aduc împreună cu ele, în Biserică, trăsăturile caracteristice ale lumii sau ale mentalităţii lumești, ale omului lumesc: ușorul, repedele, superficialul, multul, poliloghia, ieftinul, noutatea, schimbarea, amestecul, confuzia etc. Fenomenul internetului este prin excelenţă lumesc, recapitulează și exprimă fidel, dar și hrănește și dezvoltă continuu duhul sau cugetul lumii, al lumii contemporane. Am putea, consider, să-l identificăm cu unul dintre puternicii stăpânitori ai lumii acesteia şi ai veacului acestuia[47]”.

Pe lângă viteza accelerată, eficienţa convingătoare, risipirea în cele exterioare, accentul pus pe cantitate, duhul lumii, interiorizat prin tehnologiile actuale, promovează în mod narcisistic, egolatru o promovare a sinelui. *Patima iubirii de sine se manifestă prin construirea și promovarea unei imagini bune în faţa lumii. Cultivarea predilectă și aproape obsesivă a imaginii, în plan personal sau instituţional, exprimă prioritatea imaginii în raport cu realitatea Duhului smeritei cugetări. Duhul trufiei orbește prin închipuirea de sine, promovată prin imagine, decuplându-ne de la realitatea nemijlocită.*

Evanghelia ne pune în faţă Crucea. Tradiţia duhovnicească insistă asupra osândirii de sine și a riscului îndreptăţirii de sine sau a promovării imaginii sinelui. La polul opus, mediile tehnologice actuale ne predispun la atitudini prin care, inclusiv, în pretinsa activitate de propovăduite a Evangheliei sau a slujirii bisericești să fim influenţaţi de preocuparea de a cultiva o imagine bună a Bisericii în raport cu lumea, de a face cunoscute activităţile bune ale Bisericii, cu speranţa de a câştiga o atitudine favorabilă din partea oamenilor. Această tendinţă este riscantă, întrucât fără să ne propunem sau să conștientizăm ajungem să asumăm un demers prin care să fim mai degrabă pe placul oamenilor, decât să împlinim voia lui Dumnezeu.

---

47 Pr. Constantin Coman, „O încercare de abordare niptico-filocalică a Internetului”, în voi.: *Antilogos sau cuvântul celuilalt,* Ed. Bizantină, București, 2019, pp. 89-90.

Patima slavei deșarte este insidios indusă de mediile tehnologiei actuale. Prin evidenţierea propriilor merite, prin promovarea în faţa lumii a faptelor bune se pierde răsplata lui Dumnezeu, plata fiind luată prin aprecierea oamenilor. Mântuitorul însuși a insistat asupra discreţiei, inclusiv în săvârșirea minunilor Sale. Evanghelia ne arată cu claritate (pilda fiului risipitor, respectiv pilda vameșului și a fariseului fiind sugestive în acest sens) că Dumnezeu nu așteaptă de la noi o suficienţă de sine, inclusiv în practicarea virtuţilor, o îndreptăţire și o promovare a sinelui, legate de judecarea celui păcătos. Ceea ce este plăcut înaintea Domnului este o inimă curată și un duh de umilinţă, dobândite pe calea strâmtă a osândirii de sine, a conștientizării că răul din viaţa noastră și a lumii este cauzat de propriile păcate și neputinţe. Lăudarea întru slăbiciuni, nu în cele vrednice, cum spune Sf. Apostol Pavel indică mai explicit prezenţa lucrării lui Dumnezeu, a harului dumnezeiesc în raport cu propriile puteri.

Atunci, când inclusiv în misiunea și pastoraţia Bisericii, promovăm prin mediile tehnologice o atitudine de a evidenţia cele bune ale noastre, ne supunem unui risc, devenim vulnerabili, întrucât, fără să vrem, tindem să conștientizăm mai mult lucrarea omului decât sesizarea prezenţei și lucrării lui Dumnezeu, adesea prin oameni și împrejurări de viaţă care scandalizează logica formalismului, obișnuită cu respectarea unor convenţii. Riscăm să rămânem tributari duhului lumii. *Nu doar conţinutul este esenţial, ci și modul concret, mediul prin care împărtășim un conţinut. Trebuie să fim conștienţi că pe măsură ce ne conectăm tot mai mult la mediile tehnologice de astăzi, structural realizate, pentru o promovare a imaginii, chiar dacă suntem motivaţi în mod sincer de o propovăduire curată a Adevărului Evangheliei sau de o slujire autentică a semenului, riscăm să ne împărtășim de duhul acestor medii și, fără să ne dorim, să fim deturnaţi prin căutarea unei bune imagini a Bisericii în raport cu lumea (dacă Hristos Domnul, Capul Bisericii nu a căutat o imagine bună în faţa oamenilor, dimpotrivă, a avut*

o imagine deplorabilă, de neînchipuit ca Dumnezeul creaţiei și Domnul istoriei să atârne spânzurat pe Cruce, ar trebui ca și noi, în calitate de creștini, să ne străduim să-l urmăm exemplul).

Părintele Constantin Coman arată că

„[…] putem rămâne în confortul biroului nostru și fără să întâlnim privirea nimănui, ieșim la răscrucea mondială și în piaţa universală a internetului şi aducem la cunoștinţă, în modul cel mai eficient și convingător, faptele noastre bune lumii întregi. Și nu numai atât, ci memoria internetului salvează mărturia despre faptele noastre bune și o păstrează și o expune continuu spre știrea tuturor oamenilor până la sfârșitul veacurilor. […] Promovarea activităţii bisericești în general nedreptăţește, paradoxal, prezenţa și lucrarea lui Dumnezeu și promovează cele omenești. Orice am zice, din știrile bisericești reies mai curând eforturile omenești și lucrarea oamenilor, decât prezenţa și lucrarea lui Dumnezeu. Fără să vrem, desigur. în felul acesta, o să contribuim la formarea unei impresii generală că Biserica înseamnă numai lucrarea și eforturile oamenilor. Este un risc foarte subtil de insinuare a secularizării în conștiinţa oamenilor. Măsura în care în spaţiul bisericesc este făcut vizibil factorul omenesc este măsura în care împingem la margine și facem mai puţin vizibil pe Dumnezeu însuși. Or, Biserica și viaţa Bisericii înseamnă tocmai prezenţa și lucrarea lui Dumnezeu în lume[48]”.

5.3. *Tehnologizarea sacrului și spiritul gnostic*

Logica dezântrupată a tehnologiei este valorificată în religiozitatea de tip New Age care promovează experienţe de tip religios prin intermediul tehnologiei. Cyberspace-ul reprezintă pentru promotorii newage-iști un mediu în versiune computerizată al planului astral care se intersectează cu conștiinţa omului. Tehnologia este folosită pentru a reconstrui sacrul în spiritul religiozităţii New

48 Pr. Constantin Coman, „Folosirea Internetului în pastoraţia Bisericii, între ispita promovării sinelui și provocarea defăimării de sine”, în voi.: *Antilogos sau cuvântul celuilalt...,* pp. 125-127.

Age. Meditaţia transcendentală și extinderea capacităţilor mentale prin evoluţia conștiinţei umane, astfel încât să fie dobândită prin efort autonom conștiinţa propriei dumnezeiri, sunt metode ce presupun integrarea tehnologiilor informaţiei.[49]

Există un tipar conform căruia societatea actuală este una desacralizată, că este secularizată, în sensul în care prezenţa sacrului este tot mai rarefiată. Dar, de exemplu, diminuarea prezenţei publice a simbolisticii creştine nu înseamnă o secularizare în sensul de climi n-are a sacrului, ci o substituire a religiosului. *Religiosul este structural lumii; nu poate fi anihilat, ci reinventat. În locul creștinismului sunt promovaţi noii idoli ai lumii de astăzi. Ellul enumera în acest sens: tehnologia, sexul, banii, puterea. Deși tehnologia nu pare a fi susceptibilă pentru sacralizarea ei, fiind considerată expresia unei raţionalităţi precise, bazată pe algoritmi și proceduri, ea devine o expresie semnificativă a sacrului în societatea actuală.*

Ellul mărturisește în acest sens:

„Tehnologia este receptată de omul contemporan ca un fenomen sacru. Este intangibilă și supremă [...]. Tehnica devine o realitate misterioasă. Admiraţia și teroarea generate de tehnică se amestecă într-o fascinaţie de tip magic. [...] Tehnologia este dumnezeul care ne mântuiește, este speranţa lumii într-o viaţă mai bună, cu multiple facilităţi și oportunităţi. [...] Tehnicianul performează prin tehnica sa, pentru că este profesia sa, dar el creează tehnica adorând-o, întrucât pentru el, ea reprezintă un domeniu al sacrului”[50].

Ioan Petru Culianu și alţi autori evidenţiază dimensiunea magică a tehnologiei actuale. Mecanismele

---

49 cu planul astral. Mai multe aspecte privind interacțiunea dintre religiozitatea New Age și tehnologia actuală pot fi întâlnite în studiul *The Technologization of the Sacred: Virtual Reality and teh New Age,* al lui Christopher Ziguras, publicat în lucrarea lui David Holmes, *Virtual Politics,* Sage Publications, 1997.

50 Jacques Ellul, *The New Demons,* The Seabury Press, New York, 1975, pp. 72-73.

de acţionare a mediilor tehnologice de astăzi operează în mod similar cu logica de tip magic. Prin tehnologie, precum și în magie, așteptăm rezultate imediate, cu un efort minim. Ceea ce contează ţine de eficienţa și de spectaculozitatea rezultatului. Astfel, suntem educaţi de mici cu obţinerea unor rezultate, fără o implicare adecvată, fără să ne fie cultivată o stăruinţă în efort, o adunare a puterilor sufleteşti şi răbdare. Vrem totul şi îl vrem acum. Obișnuința de»» a atinge tastatura unui calculator sau a unui smartphone și printr-o simplă atingere lucrurile să se întâmple imediat formează o percepţie și o raportare de tip magic.

Gândirea și raportarea de tip magic se resimt inclusiv în viaţa credinţei. Ne angajăm în viaţa Bisericii, dar avem așteptări magice, vrem ca îmbunătăţirea duhovnicească să se realizeze imediat, dorim ca rezultatele rugăciunilor noastre să se materializeze rapid și eficient. *Magia elimină taina Crucii. Un creștinism fără Cruce este mutilat, o credinţă magică nu este mântuitoare. Evanghelia ne pune în faţă lepădarea de sine și asumarea Crucii. Mediile tehnologice, în mod magic, cultivă narcisismul, iubirea de sine, promovarea imaginii și comoditatea. Tradiţia creștină insistă asupra tăierii propriei voi, a ascultării, o condiţie esenţială în urcușul duhovnicesc. Mediile tehnologice promovează exersarea în mod deșănţat a propriei voi.*

Este important să se înţeleagă caracterul magic al tehnologiilor actuale. Arthur C. Clarke, scriitor de literatură science-fiction, preciza că o tehnologie suficient de dezvoltată nu se poate distinge de magie. Știinţa modernă care a dorit să se elibereze de sub autoritatea Tradiţiei magice, prin tehnologiile actuale, tinde să redevină magică. De fapt, știinţa actuală este dominată de tehnologie. Cercetarea știinţifică a devenit excesiv tehnicizată. în aceste condiţii, în continuitate cu asocierea dintre tehnologia actuală și magie, tehnicianul, tehnocratul este văzut ca un magician. Mai mult, inclusiv omul de știinţă este perceput mai degrabă ca un magician, decât ca un descoperitor al unor legi știinţifice. Mentalitatea

structurată prin tehnologiile actuale generează un tehno-secularism a cărui etică se formează fără referinţă la Dumnezeu [...]. Tehnosecularismul se teme de capacitatea credinţei de a-i motiva pe oameni, de a-i coagula în comunităţi vii, rezistente în faţa puterii tehnocratice și birocratice a statelor [...]. Tehno-secularismul, în încercarea de a dilua realitatea credinţei care reprezintă o forţă motivaţională în plan personal și social, invocă necesitatea de a înlocui credinţa prin explicaţii ştiinţifice; dar o face, fără să exercite argumentarea logică, ci profită de ubicuitatea tehnologiei. Astfel, se poate vorbi de o renaștere a magiei prin tehnologie în societatea de astăzi Magia prevalează în lumea de astăzi prin dominarea tehnologiei[51]".

Se poate constata că în mediile tehnologice de astăzi se promovează un spirit gnostic, manifestat, inclusiv, prin tendinţa de dematerializare a existenţei. Desconsiderarea materiei și a trupului reprezintă o premisă a logicii anti-iconice a tehnologiilor actuale. Mintea detașată de trup este văzută ca o realitate ce poate fi descărcată pe un suport tehnologic extern. Păcatul este asociat nu atât cu încălcarea voii lui Dumnezeu, ci cu materialitatea și cu trupul. în această perspectivă trupul este văzut ca o închisoare a sufletului. Sufletul este o realitate nobilă, iar trupul una căzută.

Desconsiderarea corporalităţii este întâlnită în diferite tradiţii: gnosticism, hinduism, neoplatonism, ocultism, New Age. Aceste tradiţii presupun o reconciliere între Dumnezeu și lume prin transcenderea trupului. Această transcendere se face prin eliminare, nu prin transfigurare. Este o concepţie explicit anticreștină, întrucât Evanghelia și Tradiţia creștină sunt fundamentate pe întruparea Fiului lui Dumnezeu. Trupul și materia sunt valorificate. Din perspectivă creștină mântuirea vizează omul întreg: trup și suflet, inclusiv creaţia în ansamblul său. Tradiţia patristică subliniază dimensiunea cosmică a

51 John Caiazza, „Science, Religion, and Secularity in a Technological Society", în: *Zygon,* voi. 40, nr. 1, 1 martie, 2005, p. 20.

întrupării și a mântuirii. Pentru tradiţiile menţionate anterior mântuirea presupune eliberarea sufletului din trup, eliberarea de condiţionările materiei.

Tehnognosticismul actual implică mediul virtual, *cyberspace-ul* în care trupul nu-și găsește locul. El poate fi substituit de diferite avataruri. *Lumea digitală este dezântrupată, dematerializată. Digi-utopia ne prezintă mediul virtual ca o lume cu nelimitată libertate și cu infinite posibilităţi. În această utopie se crede că se va putea ajunge la momentul în care conștiința umană, echivalentă cu informaţie digitală, va deveni nemuritoare prin eliberarea de materie, fiind transferată pe o memorie externă tehnologică.* Tehnologia, deși pretinde puteri mântuitoare, nu este capabilă să ofere mântuire.

„Tehnognosticismul în care trupul devine echivalentul tehnologic al spiritului prin transformări computaţionale este amăgitor. Este o falsă speranţă învierea digitală. Idolii, făcuţi din silicon sau din oţel nu pot mântui[52]”.

În mediile tehnologice actuale, identitatea distinctă și alteritatea celuilalt sunt grav afectate. Atunci când ne conectăm la mediul impersonal tehnologic noi devenim acel mediu și mediul respectiv devine un noi colectiv. Atunci când identitatea persoanei este redusă la date informaţionale se poate vorbi de o alienare profundă a identităţii și demnităţii omului. Evanghelia ne înfăţișează importanţa specială și unică a fiecărui om, plecând de la demnitatea sa specială conferită de faptul că poartă chipul lui Dumnezeu.

Digitalizarea existenţei conduce la încurajarea dezvoltării unei religii digitale. încă din anii 1990 apare termenul de *cyberreligie* pentru a indica interacţiunea dintre experienţa religioasă și mediul virtual al Internetului, importarea unor practici de ordin religios în spaţiul virtual. *Cyberreligia* a fost folosită ca un termen pentru a de semna noul tip al comunităţilor religioase care

52 Douglas Groothius, *Jars of Clay or Chips of Silicon,* Chicago, 2005, p. 4.

împărtășesc un anumit tip de experienţă, cu implicaţii religioase, în mediul virtual. Conceptul de *cyberreligie* desemnează interacţiunea dintre religie și noile tehnologii media care structurează mediul virtual.

În ultimii ani un nou termen se impune pentru a indica interacţiunea dintre religie și tehnologiile media actuale și anume *religia digitalizată.* A început să fie folosit acest termen, plecând de la *Conferinţa Internaţională despre Religia digitalizată* (Universitatea din Colorado, ianuarie 2012) și *Simpozionul despre Religia digitalizată* (Institutul din Turku, Finlanda, iunie 2012). De asemenea, au fost proiecte de cercetare care au vizat interacţiunea dintre religie și noile tehnologii media (un proiect semnificativ a fost cel derulat în cadrul *Centrului de Cercetare pentru Religie și Media,* Universitatea din New York; proiectul ˇs-a materializat cu un volum colectiv intitulat *Digital Religion, Social Media and Culture,* editat de Gelfgren și Essru, 2012).

Religia digitalizată exprimă experienţa cu implicaţii religioase, trăită în cadrul mediului virtual generat de tehnologiile digitale contemporane. Este un mediu specific care presupune o interacţiune specifică, prin conectarea la diferite medii digitale și reţele de socializare. Sunt create comunităţi religioase on-line, în care elementele specifice unei experienţe religioase (ritual, comunitate, autoritate, ierarhie, autenticitatea trăirii credinţei) sunt asumate și trăite într-un mod distinct în raport cu cele din realitatea efectivă. Hipertextul religios și caracteristicile „modernităţii lichide" (coordonată desemnată de Zygmunt Bauman pentru a marca specificitatea postmodernităţii) sunt realităţi prezente în religia digitalizată[53].

53O'Leary în 1996 arată că această etapă primară a cercetărilor a urmărit credibilizarea tezei conform căreia experiența religioasă, concepția despre spiritualitate și despre comunitatea de credincioși sunt semnificativ influențate prin mediile tehnologiilor informației. In această etapă pot fi considerate lucrări semnificative: Brenda Basher, *Give Me That Online Religion,* 2001 (Internetui este văzut ca o nouă transcendență, având implicații religioase similare cu ceea ce a presupus tiparul din timpul Reformei); Margaret Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace,* 1999 (Internetui este un mediu al experiențelor spirituale); Jeff Zaleski, *The Soul of Cyberspace,* 1995

După comercializarea World Wide Web, începând cu 2002, media digitală devine o practică de zi cu zi în viaţa societăţii americane și apoi a lumii. în acest context se constată o accelerare a dezvoltării religiei digitalizate. Din ce în ce mai multe aspecte din viaţa reală, inclusiv dintre cele religioase sunt transferate în mediul virtual. Apar mai multe lucrări care evidenţiază această realitate: Jeffrey Hadden și Doulgas Cowan, *Religion on Internet* (2000); Elena Larsen, *Cyberfaith. How Americans Pursue Religion Online* (2004); Morten Hojsgaard și Margit Warburg, *Religion and Cyberspace* (2005).

Knut Lundby, în studiul *Teoretical frameworks for approaching religion and new media,* din volumul *Digital Religion,* coordonat de Heidi Campbell, prezintă diferite demersuri în ceea ce presupune interacţiunea dintre noile media și religie. Un prim demers îl constituie determinismul tehnologic, ilustrat de Jacques Ellul (boala tehnicii poate fi vindecată prin terapia credinţei creștine). Marshall M℄˟Luhan este considerat, de asemenea, un reprezentant al determinismului tehnologic, fără ca acesta să relaţioneze direct cu cercetările sale cu privire la media cu ceea ce presupune experienţa credinţei. Marshall M℄˟Luhan, influenţat de Chesterton, va asuma o practică specifică Tradiţiei catolice. Eric M℄˟Luhan, fiul lui Marshall, arată că tatăl său, asemenea lui Toma dz Aquino cu principiul cauzalităţii, a dezvoltat un demers similar în gândire, arătând reciprocitatea dintre mediu și mesajul comunicării. Eric M℄˟Luhan a evidenţiat că tatăl său a intenţionat să contribuie la reflecţia cu privire la omul dezântrupat și Biserica întrupată. Un alt demers evidenţiat este cel al mediatizării religiei, reprezentant fiind danezul Stig Hiarward. El arată că lumea și experienţa nu mai sunt trăite nemijlocit, ci sunt mediate prin noile tehnologii digitale. Un alt demers este ilustrat de Heidi Campbell,

(analizează ritualurile existente în mediul virtual). Gregory Price Grive, în studiul „Religion” din volumul *Digital Religion,* coordonat de Heidi Campbell face o investigaţie a cercetărilor realizate în domeniul religiei digitalizate. El arată că un rol aparte îl are lucrarea lui Stephen O’Leary, *Cyberspace as Sacred Space* (1996).

care insistă asupra implicaţiilor sociale, inclusiv în experienţa religioasă, generate de noile tehnologii. Mai multe detalii sunt prezentate de către Knut Lundby în studiul său[54].

Tehnologia generează o anumită atitudine, chiar cu valenţe explicit religioase, întrucât ea a dobândit un rol central în viaţa omului. Unii se raportează la tehnologie ca la *Deus ex Machina.* Deși acest tip de dumnezeu este înţeles ca fiind unul puternic, care acţionează într-un mod implacabil, raportarea la un astfel de dumnezeu produce o slăbire a puterilor sufletești. Conectarea omului la un mediu tehnologic în care se încrede, fiind convins de puterea autonomă a sistemului tehnologic, deși în aparenţă un astfel de om se vede puternic întrucât are accesul la informaţie (și informaţia înseamnă putere) în realitate el devine un om slăbit, împuţinat în forţa caracterului, a trăirilor empatice, a gândirii personale.

Bernard Show afirmă că *Deus ex Machina* ne face mai leneși şi mai incapabili.

„În secolul XVIII ˇs-a afirmat că dacă Dumnezeu nu ar fi existat, în mod necesar ar fi trebuit să fie inventat. Dumnezeul inventat în secolul respectiv a fost *Deus ex Machina,* dumnezeul care ne-a determinat să nu ne mai putem ajuta pe noi înșine, un dumnezeu al celor leneși și incapabili”[55].

O altă poziţie, la polul opus, este a celor care demonizează tehnologia: *Diabolo ex Machina.* Sunt așa numitele poziţii lucidiste sau neoluddiste. Ned Lucid a fost cel care a avut o atitudine violentă în raport cu mașinile (în perioada în care în industria textilă în Anglia, mașinile au început să fie folosite pe scară largă). în 1779, în Longhborough, în zona Leicestershire, Lucid a distrus cu ciocanul o astfel de mașină. El a câştigat mai mulţi adepţi

54 Heidi Campbell, *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds,* Routledge, New York, 2013, pp. 227-235. Alte lucrări cu privire la religia digitalizată sunt: Heidi Campbell, *When Religion Meets New Media-,* Stewart Hoover, *Religion in the Media Age.*

55 Keith Grint, Steve Woolgar, *The Machine at Work. Technology, Work and Organization,* Polity Press, Oxford, 1997, p. 1.

care ˇs-au manifestat violent în raport cu mașinile, crezând că viitorul lor va fi afectat prin introducerea mașinilor în procesul de producţie. De atunci, lucidismul exprimă o astfel de poziţie de împotrivire violentă faţă de tehnologie. O asemenea poziţie este considerată iraţională, întrucât pe de o parte tehnologia este raţională, iar pe de altă parte Lucid nu a înţeles adevărata cauză: problema nu era mașina, ci capitalismul. în anul 1813, la York a avut loc procesul a 64 de lucidiști acuzaţi că au atacat mașinile. Procurorul a avut un discurs vehement, acuzator, insistând că este o crimă monstruoasă atacarea mașinii (vehiculul progresului) și că este absurd să se creadă că folosirea mașinii nu este spre folosul omului, atâta timp cât prin intermediul ei este crescută productivitatea și prosperitatea materială. Este relevant că în dosarul acuzării de 211 pagini sunt puţine referinţe punctuale la atacurile respective asupra mașinilor. Discursul este constituit în mare măsură în logica bunăstării aduse de progres, a înfierării atitudinilor potrivnice la ceea ce presupune progresul, acestea fiind considerate retrograde, antiraţionale, criminale. Din cei 64 de lucidiști, 17 au fost spânzuraţi și expuși în piaţa publică pentru a servi ca avertisment pentru toţi cei care vor mai îndrăzni să atace mașinile.

Analiștii acestui fenomen au evidenţiat că o poziţie de tip lucidist reflectă ignoranţa. De exemplu, un astfel de cercetător, Briggs, preciza, în anul 1958, că dincolo de ignoranţă, lucidiștii sunt naivi întrucât nu-și dau seama că progresul nu poate fi oprit. O rezistenţă la progres este inutilă și absurdă. Randall care a studiat consecvent fenomenul lucidist (mai ales într-o lucrare din 1991) arată că stimularea revoltei lucidiștilor a fost dată de înţelegerea simbolică a mașinii ca fiind o realitate de implementare a exploatării omului, de subjugare a lui în scopul obţinerii unui profit cât mai mare.

O altă raportare de tip religios la adresa tehnologiei este dată de tendinţele feminismului, ale ideologiei de gen, în sensul folosirii tehnologiei pentru a promova

respectivele ideologii. Mai multe lucrări Berg (1991), Covan (1983), Richter (1995) au subliniat că dezvoltarea tehnologiei a reprezentat un demers de impunere a modelului patriarhal, de dominare a lumii în cheia paradigmei patriarhatului. Este nevoie de depășirea unei asemenea perspective și tot mai mult, prin diferiţi autori și autoare, se ajunge să se promoveze feminismul și ideologia de gen prin tehnologie. Astfel, în loc de *Deus ex Machina* ajungem la *Machina ex Dea* (în formularea lui Joan Rotschild).

Se pot observa atitudini explicit religioase în privinţa tehnologiei.

„Unii se raportează la tehnologie ca la *Deus ex Machina,* alţii încearcă să înlocuiască raţionalitatea tehnică a acestui dumnezeu

cu un dumnezeu social sau politic. În cazul mai multor feministe, acestea încearcă să asocieze tehnologia cu *Machina ex Dea.* În cazul tuturor, indiferent de părerile diferite sau chiar opuse se poate constata numitorul lor comun: atitudinea fundamental religioasă”[56].

Atitudinea teologică a lui Jacques Ellul în abordarea tehnicii. Distincţia dintre creștinism și religie

6.1. *Atitudinea teologică a lui Jacques Ellul în abordarea tehnicii* într-o societate informaţională, excesiv de tehnicizată, în care este dezvoltată o mentalitate structurată printr-o încredere mare în realizările și în promisiunile tehnologice, o evaluare critică a implicaţiilor tehnologice presupune un risc considerabil. Cu atât mai mult cu cât critica respectivă se dezvoltă din perspectiva asumării și trăirii Evangheliei Mântuitorului Hristos. Cum poate fi făcută o astfel de abordare și cum poate fi mărturisită Evanghelia într-o astfel de societate în care mentalul colectiv are dificultate în a admite existenţa supranaturalului? Cum poate fi asumată conștiinţa profetică a creștinismului, astfel încât Evanghelia să nu fie

56 Keith Grint, Steve Woolgar, *The Machine at Work. Technology, Work and Organization,* Polity Press, Oxford, 1997, pp. 113-114.

acomodată la duhul acestui veac trecător?

Acestea sunt aspecte de maximă actualitate. Pentru conturarea unor posibile răspunsuri, de mare ajutor poate fi cunoaşterea poziţiei lui Jacques Ellul în această problematică. El și-a pus și a trăit existenţial aceste întrebări încă din prima jumătate a secolului trecut. Este important de reţinut că evaluarea sociologică radicală cu privire la implicaţiile tehnicii și ale sistemului tehnologic este făcută cu asumarea unei așezări teologice marcate de identitatea creștină. Ellul a fost un creștin protestant reformat, activ implicat în viaţa comunităţii credincioșilor. El, în mod superficial poate fi catalogat ca pesimist sau fatalist, incomodând prin francheţea criticii făcute cu privire la implicaţiile tehnicii în societatea actuală. Dar se pierde din vedere perspectiva teologică. *Ellul, fiind creștin, a mărturisit despre speranţa întemeiată prin credinţa în Hsus Hristos, Adevărul şi Viaţa lumii, asumând concret o conștiinţă profetică. Luciditatea analizei sociologice este convertită în viziunea profetică specifică pentru condiţia creștinului în lume.*

Mai mulţi critici ai lui Ellul, neluând în considerare atitudinea teologică a acestuia în abordarea critică a tehnicii, au rămas la catalogări sumare în ceea ce privește cercetarea lui. De exemplu, un adept entuziast al descoperirilor tehnologice, Victor Ferkiss în lucrarea sa *Technological Man: The Myth and the Reality,* arată că Ellul este un fatalist, susţinând că nu mai este nimic de făcut, decât așteptarea sfârșitului. Samuel Florman, în *The Existenţial Pleasures of Engineering,* îl desemnează pe Ellul ca părinte al mișcării antitehnologice. Nici teologii nu l-au receptat adecvat pe Ellul, acesta fiind marginalizat și considerat apocaliptic. Harvey Cox afirmă că citindu-l pe Ellul, rămâi cu senzaţia că nu mai este nimic de făcut. Multe din criticile referitoare la abordarea sociologică și teologică a lui Ellul refuză să ia în discuţie la modul serios actualitatea relaţiei dintre tehnologie, libertatea umană şi credinţa creștină, aşa cum este ea mărturisită de către Ellul.

Ellul, încă din anul 1950, mărturisea convingerea sa că de departe impactul cel mai puternic asupra vieţii oamenilor, atât în plan comunitar, cât și personal îl are tehnica. Pentru a înţelege societatea, ceea ce trăim, este nevoie să fie conștientizată această teză. Asumând această premisă se poate dezvolta o luciditate, astfel încât să nu devenim prizonieri naivi ai entuziasmului tehnologic. Ellul a aprofundat cunoaşterea teologică și scripturistică simultan cu adâncirea în cercetarea sociologică, cu scopul de a realiza o etică creștină, o atitudine creștină în mijlocul societăţii tehnicizate.

După o scurtă tatonare cu Biserica Romano-Catolică, Ellul se angajează în viaţa Bisericii Reformate din Franţa, descoperindu-l pe Calvin. După aceasta l-a aprofundat pe Karl Barth. Totodată, o importanţă aparte a avut parcurgerea integrală a lucrărilor lui Soren Kierkegaard. Ellul se implică în tinereţe în Mișcarea personalistă a lui Emmanuel Mounier. între 1937 – 1940 a fost director de studii la Universitatea din Strasbourg (fiind dat afară de guvernul de la Vichy), în 1944 este numit profesor la Universitatea din Bordeaux. între anii

1944 – 1946 a fost consilier la primăria din Bordeaux. Totodată, a fost activ între anii 1946 – 1953 în Consiliul Mondial al Bisericilor și implicat în activitatea Sinodului Naţional al Bisericii Reformate din Franţa. Aceste activităţi au constituit un temei pentru dezamăgirea lui Ellul în ceea ce privește capacitatea de înnoire a vieţii prin intermediul instituţiilor, fie bisericești, fie politice.

Metoda teologică exersată de Ellul este cea dialectică, urmând în mare măsură teologia dialectică a lui Karl Barth. Ellul afirmă că doar în măsura în care este afirmată dialectic Evanghelia se poate valorifica tensiunea dintre Duhul lui Dumnezeu şi duhul lumii, astfel încât să poată fi trăită adecvat condiţia creștinului în lume. Ellul nu se declară o persoană care îl urmează necondiţionat pe Barth. Apreciind teologia și metoda dialectică a acestuia, Ellul subliniază că Barth nu a oferit un răspuns realist omului din secolul al XX-lea în ceea ce privește maniera de

a trăi libertatea credinţei în contextul provocărilor tehnicii. Astfel, libertatea rămâne o ficţiune, fiind abordată teoretic şi academic, fără să fie luate în consideraţie provocările efective ale lumii contemporane, dintre care cele majore sunt date de tehnică.

Ellul nu consideră inutilă teologia lui Barth pentru omul contemporan. Dimpotrivă, teologia barthiană poate fi valorificată. Însă, pentru aceasta este nevoie ca dialectica barthiană să fie aplicată la realităţile concrete cu care se confruntă omul, astfel încât să fie identificate repere specifice pentru o acţiune etică înrădăcinată în Evanghelie. Ellul nu crede în soluţii generalizate, în răspunsuri concretizate prin diferite strategii ale instituţiilor. El arată că în societatea tehnicizată, răspunsul concret poate fi la nivel personal și împlinit, eventual, în mici comunităţi, unde sunt împărtășite nemijlocit experienţe de viaţă în Duhul Evangheliei. Plecând de la această convingere ca metodă teologică, Ellul propune așa-numita cale a confruntării, sesizând felul în care Dumnezeu ne vorbește și maniera de a-i răspunde. Pentru aceasta este nevoie de a adânci cu mult realism înţelegerea semnelor vremurilor, a realităţilor efective și provocatoare ale lumii actuale. Pe de altă parte, pe lângă această cunoaştere realistă a societăţii, creștinul trebuie să se adâncească în cunoaşterea și trăirea Evangheliei. Prin confruntarea celor două perspective, cea sociologică și cea evanghelică, se poate întrezări un răspuns particularizat la situaţiile concrete de viaţă cu care ne întâlnim.

Ellul descrie această metodă teologică, a confruntării dialectice ca o știinţă a orașului, întrucât marile orașe sunt percepute ca realizări ale omului tehnologic. Prin această știinţă, fiecare este implicat într-o luptă pentru adevăr, pentru a înţelege condiţia creștinului în societatea tehnicizată și cum poate fi trăit în acest context Adevărul Evangheliei. Ellul arată că realitatea orașului ca structură a lumii tehnicizate poate fi ˝înţeleasă doar în lumina Revelaţiei. Gânditorul francez arată că doar Evanghelia poate dezvălui, demasca duhul, capcanele metropolelor de

astăzi, emblematice pentru expansiunea tehnică și, totodată, să ofere speranţă și sens oamenilor care trăiesc în babilonia marilor orașe. *Soluţia concretă întrezărită de Ellul)*

poate fi constituirea unor nuclee spirituale. În mod realist, el afirmă că înţelegerea semnelor vremii nu poate fi sesizată și nici primită, atunci când este mărturisită, decât de cei care trăiesc profund în comuniunea aceleiași credinţe. Trăirea într-un duh și o inimă permite limpezirea și luciditatea necesare pentru a înţelege și a primi o evaluare critică a societăţii, inclusiv atunci când respectiva abordare devine una foarte incomodă.

Analizând implicaţiile tehnicii ca o realitate globală ce influenţează toate domeniile, structurând un sistem tehnologic, Jacques Ellul se oprește inclusiv la influenţarea teologiei de către mentalitatea generată de tehnica generalizată întrupată în sistemul tehnologic. Tehnica, fiind religia societăţii tehniciste de astăzi, are un impact puternic inclusiv în teologia contemporană. O teologie aliniată la logica eficienţei sistemului, cuantificată prin indicatori, parametri și criterii vizate de către sistemul cercetării actuale, nu poate face decât să lărgească o producţie teologică, aliniată la comandamente ideologice ale sistemului tehnologic. Este o teologie corectă din punct de vedere politic, promovată și apreciată de reprezentanţii sistemului. Ellul vizează în acest context teologia lui Teilhard de Chardin, Harvey Cox, teologiile morţii lui Dumnezeu și cele ale eliberării, teologia elaborată în unele din documentele Consiliului Mondial al Bisericilor. Aceste poziţii au fost dominante în anii 1960 și 1970. Critica lui Ellul a fost făcută după anii 1970 și pentru actualizare merită continuată linia lui pentru o evaluare critică a tendinţelor de astăzi.

Ellul critică în mod constant teologiile corecte din punct de vedere politic, servilismul și conformismul acestora, faptul că ele sunt remorcate pentru răspândirea unor tendinţe ideologice, folosindu-se ca pretext Evanghelia. Dorinţa de notorietate, de afirmare, de a fi

apreciat, de a fi pe val, pe scurt, duhul slavei deșarte este motorul acestor teologii. Ellul oferă ca alternativă o teologie înrădăcinată în gândirea biblică, conţinutul teologiei sale fiind Revelaţia bibilică. Ellul, deși influenţat de gândirea lui Soren Kierkegaard, Karl Marx și Karl Barth, nu rămâne tributar în totalitate acestora, formându-și propria sa gândire.

Evaluând tehnica, Ellul depășește trei interpretări, adesea întâlnite, inclusiv în abordările teologice. Prima se referă la neutralitatea tehnicii, a doua la faptul că tehnica este o expresie a păcatului, a treia la o interpretare entuziastă și optimistă conform căreia tehnica reprezintă un dar de la Dumnezeu. *Ellul dezvoltă o evaluare teologică în ceea ce privește tehnica, depășind indiferenţa neutralităţii, pesimismul tehnofobiei și optimismul tehnofiliei. Tehnica nu poate fi ˇînţeleasă ca un instrument care poate fi folosit bine sau rău; la fel nu poate fi identificată cu o putere satanică, fiind demonizată; totodată nu poate fi interpretată ca un dar al lui Dumnezeu, exprimat prin puterea creatoare a omului. Ellul arată că natura tehnicii este ambivalenţă în ea însăşi şi niciodată*

nu poate fi despărţită de această ambivalenţă.

Ellul arată că tehnica nu este păcatul, dar reproduce logica păcatului: autonomia și domnia necesităţii, prioritatea impersonalului în raport cu persoana. Tehnica nu este Satana, dar întrupează orgoliul luciferic prin care Dumnezeu este corectat în creaţia Sa (prin tehnică mediul natural este substituit cu unul artificial și biotehnologiile vizează modificarea omului, depășirea condiţiei și a naturii sale umane printr-una post-umană). Tehnica nu reprezintă voia lui Dumnezeu, dar totodată devine religia lumii de astăzi, favorizând și cultivând o atitudine idolatră.

În această perspectivă, Ellul rămâne fidel textului și spiritului Sfintei Scripturi, răspunzând totodată provocărilor omului de astăzi, generate de realitatea sistemului tehnologic care-i conferă noul său mediu de existenţă. Ellul se lansează în evaluarea teologică a

implicaţiilor tehnicii, valorificând geniul lui Dostoievski. El arată că spiritul tehnicii se manifestă prin puterea subteranului, a unui subconștient, răscolit de puterile întunericului. Acest tip de putere poate deturna inclusiv mesajul cel mai puternic al Evangheliei, să înlocuiască *Fericirile* mărturisite de Domnul Hristos în Predica de pe Munte cu fericiri ale împlinirii în această lume. Dostoievski ilustrează genial, cu o forţă de sugestie uluitoare, această realitate în *Marele Inchizitor.* Promisiunea Marelui Inchizitor de a transforma pietrele în pâine, deturnând cuvintele Mântuitorului adresate ispititorului, că nu doar cu pâine va trăi omul, ci și Cuvântul lui Dumnezeu îi va da puterea să trăiască, este împlinită prin tehnică. într-adevăr, tehnica a transformat pietrele în pâine. A asigurat un confort și facilităţi nemaiîntâlnite în istorie. Care este preţul acestei realizări? Un om schilodit sufletește, alienat și mutilat în esenţa identităţii sale, în taina lui de persoană unică, purtătoare a chipului lui Dumnezeu. Niciodată omul nu a avut atâtea facilităţi și niciodată nu a fost atât de alienat, de singur, de înstrăinat de el însuși și de ceilalţi, de apăsat de ritmul unui malaxor care-l pulverizează existenţial. Este preţul ambivalenţei structurale a tehnicii. Trebuie să plecăm de la conștientizarea a ceea ce pierdem atunci când ni se pare că ajungem să câștigăm ceva. în acest sens, cât de actuale sunt cuvintele Mântuitorului: „Ce folos va fi pentru omul care va câştiga întreaga lume, dar îşi va pierde sufletul său?” *{Matei* 16,26).

Ellul arată că Raskolnikov și personajele din *Demonii* (titlul exact este *Demonizaţii)* sunt generalizaţi în societatea tehnicistă, întrupaţi în milioane de personaje, vulgarizaţi în ceea ce presupune individul masificat al sistemului tehnologic. Este o democratizare a spiritului subteran descris de Dostoievski. Spiritul dominant de putere, de organizare minuţioasă și de control total al tehnicii, întrupează spiritul subteran, profund și fin analizat de către Dostoievski. Ellul ajunge să identifice pe instigatorul acestui spirit cu Diavolul (cel care divizează, care produce ruptura lăuntrică în om și între omeni). El

este vrăjmașul omului și împărăţia tehnicii este identificată de Ellul cu împărăţia dezbinării, a secvenţializării succesive prin care omul este feliat în diferite secvenţe, astfel încât aceste secvenţe să fie reintegrate într-un sistem-reţea, formând omul reticular (în expresia lui Ovidiu Hurduzeu). Vocaţia diavolului este de a parodia, iar tehnica reprezintă o parodie a creaţiei lui Dumnezeu (lume și om).

Spiritul nihilist manifestat în formă extremă ca suicid (dorinţă de revenire în neant, ceea ce nu este posibil pentru o făptură adusă la existenţă de Dumnezeu), analizat cu mare profunzime și luciditate de către Dostoievski, este evaluat de către Ellul în contextul tehnicii contemporane. El afirmă că

„[…] în respingerea radicală a creștinismului din cauza promisiunii neîmplinite a libertăţii, din cauza iluziei veșnice, singura opţiune lucidă este suicidul – Dostoievski arată acest lucru; este vorba de anihilarea dorinţei de veșnicie şi de a trăi infinitul libertăţii în acceptarea totală a finitudinii. Este spiritul nihilist pe care îl întrupează și tehnica actuală, închizându-l pe om în finitudinea sa, împlinind iluzoriu dorinţa eternităţii, a nemuririi, dând omului posibilitatea suicidului total, dar fără să aibă puterea de a-L evacua pe Dumnezeu, de a înlătura promisiunile libertăţii și învierii întru Hristos. Tehnica nu poate face acest lucru. Doar omul o poate. Tehnica îl pune pe om într-o asemenea situaţie care să îl conducă în mod necesar la eliminarea lui Dumnezeu, dar moartea lui Dumnezeu o decide omul. Iar singura cale posibilă pentru aceasta este moartea omului însuși. Nu trebuie să ne înșelăm spunând că deoarece Dumnezeu este mort, omul de asemenea trebuie să moară […]. Spiritul subteran presupune inversul: trebuie ca omul să se sinucidă pentru ca Dumnezeu să moară. Este o inversare și o parodie a morţii lui Iisus Hristos. Iar tehnica ne plasează în această situaţie: trebuie ca Dumnezeu să moară și pune în mâna omului arma absolută pentru împlinirea acestui proiect. În aceasta constă dimensiunea veritabilă a riscului de suicid

colectiv al umanităţii”[57].

Ellul descrie condiţia creștinului în societatea tehnicizată. El arată că, inclusiv, pentru un creștin angajat în trăirea Evangheliei este foarte greu să rămână consecvent cu un mod de viaţă înrădăcinat în duhul Evangheliei, întrucât este supus unei permanente influenţe din partea mediului, a tentaţiei de a se adapta la logica și atitudinea dictate de mediul respectiv. Astfel, el îşi dorește să trăiască într-un anumit fel și ajunge să aibă o viaţă generată de influenţele strivitoare ale mediului. Logica sistemului tehnologic este acaparatoare și totalitară, ajungând aproape la o condiţionare a gândurilor, a cuvintelor, a gesturilor omului. Această condiţionare nu poate fi biruită exclusiv prin efort omenesc, prin strategii omenești, ci prin lucrarea harului lui Dumnezeu. Nu doar trăirea credinţei creștine accentuează importanţa practicii, a unei împliniri prin fapte a credinţei asumate. Tehnica presupune și ea un *praxis,* ea este religia care ne arată cum se fac lucrurile, urmând niște metode tehnice și aplicând unele proceduri standardizate. în practica tehnicistă nu există loc pentru alegeri, lucrurile trebuie făcute respectând procedurile stabilite în cadrul tehnologic. Practica tehnicii actuale nu se reduce la un anumite aspect al vieţii, ci acoperă totalitatea vieţii noastre. Trecem de la o acţiune tehnică la alta fără să mai conștientizăm că aceste operaţii sunt realizate printr-o aceeași metodă, care devine atât de naturală, atât de interiorizată încât nu ne mai dăm seama de impunerea ei exterioară, ajungând ca în totalitatea comportamentului nostru să fim subjugaţi și condiţionaţi de realitatea sistemului tehnologic.

Ellul afirmă că în evaluarea teologică a tehnicii actuale trebuie depășite trei situaţii interpretative cu care suntem ispitiţi. Prima se referă la separarea dintre lăuntricul și exteriorul omului, pretinzând că dacă în exterior comportamentul omului este dictat de necesităţile

57 Jacques Ellul, *Théologie et Technique,* Labor et Fides, Geneva, 2014, pp. 37-38.

tehnice, în interiorul său el poate rămâne liber și să cultive o libertate lăuntrică. însă credinţa implică o manifestare exterioară, o experienţă trăită la vedere. Nu se poate admite ipocrit această separare dintre interior și exterior. A doua situaţie vizează situaţia separării dintre viaţa publică și viaţa privată. în viaţa publică, în profesie și în celelalte obligaţii sociale admitem necesitatea trăirii tehnicizate, afirmând în mod iluzoriu că în viaţa personală, în familie și într-un cadru privat ne putem păstra caracteristicile și specificitatea unei vieţi personale. Este o iluzie. Dacă am fi sinceri să analizăm și să recunoaştem cât din timpul nostru în care suntem solitari, în familie sau în prezenţa unui grup restrâns de prieteni îl petrecem fiind deconectaţi de mediile tehnologice am recunoaşte acest lucru. Și o a treia situaţie: teologia nu ar trebui să facă vreo evaluare cu privire la tehnică, întrucât aceasta este neutră. Or, Ellul arată că din moment ce tehnica are un impact direct și constant asupra omului, nu poate să existe o neutralitate, întrucât acolo unde viaţa omului este în joc și Revelaţia creștină trebuie să fie prezentă. Nu există o neutralitate indiferentă, întrucât așa cum afirma Sf. Apostol Pavel, Dumnezeu vrea ca tot omul să se mântuiască şi să vină la cunoștinţa»»

Adevărului.

Ellul arată că tehnica este agnostică. Ea nu se interesează de cunoaştere, ci de corectitudinea operaţiilor realizate în vederea obţinerii unor efecte preconizate. Tehnicienii care aplică metodele tehnice sunt agnostici, în sensul că nu îşi permit interogaţii care să îi conducă la o anumită cunoaştere și înţelegere, dincolo de corectitudinea și perfecţionarea procedurilor necesare practicii tehnice. Tehnica operează asupra realităţilor prin calcul și măsurare. Totul trebuie cuantificat cantitativ (inclusiv Dumnezeu, sufletul, dragostea, et[.). în tehnică totul ţine de prezent, iar dacă există o proiecţie a viitorului atunci aceasta este una utopică. Ellul menţionează că o teologie care derivă din spiritul tehnic, este una agnostică (nu este interesată în mod real de mărturisirea Adevărului

Revelaţiei), este concretă în sensul de a răspunde unui interes imediat (de exemplu, publicarea unei lucrări teologice pentru respectarea unui criteriu în vederea promovării academice) și este debarasată de dimensiunea profetică, neangajându-l pe om în trăirea tensiunii eshatologice, specifice Evangheliei. Totodată, *Ellul subliniază că teologia tehnică este non-critică, ea se adaptează și se conformează curentului ideologic, în mod asemănător cu tehnica care nu se poate critica pe ea însăși.*

Ellul arată impactul total al tehnicii manifestat în toate domeniile vieţii din societatea de astăzi, afirmând că:

„[…] tehnica nu poate fi asimilată unei mașini sau vreunei colecţii de mașini, nici unor metode și produse. Tehnica nu este un factor secund și integrat într-o societate non-tehnică și într-o civilizaţie. Tehnica a devenit factorul dominant al lumii… Tehnica reprezintă mediul complex și complet în care omul trăiește, fiind mediatoarea universală și producând o mediere generalizată, totalizantă, pretinzând totalitatea. Ea constituie acum o reţea completă, înlocuind natura”[58].

Ellul se lansează în evaluarea critică a unor abordări teologice cu privire la tehnică. El apreciază documentul raportului întâlnirii Consiliului Mondial al Bisericilor, elaborat în întâlnirea de la București (pregătitoare pentru Adunarea Generală de la Nairobi, intitulat *Știinţă și Tehnică pentru o dezvoltare umană),* considerând că premisele și întrebările sunt corect puse. însă documentul Adunării Generale a Consiliului Mondial al Bisericilor care a avut loc la Nairobi (1975) se referă doar la probleme punctuale generate de tehnică, fără să aibă conștiinţa globalizării fenomenului tehnicii.

Totodată, Ellul critică poziţia lui Teilhard de Chardin. Acesta plasează evoluţia tehnicii într-o perspectiv cosmică, vorbind de unitatea dintre mașină, om și natură în cadrul unui organism viu. în fenomenul evoluţiei cosmice, progresul ştiinţific și tehnic reprezintă un motor puternic

58 Jacques Ellul, *Théologie et Technique,* p. 53.

(sunt evidente accentele ideologice progresiste). Pentru Teilhard de Chardin, tehnica are un rol important în adunarea și organizarea materiei dispersate. Totodată, este apreciat rolul tehnicii în consolidarea unităţii sociale. Teilhard face din tehnică un mediu de tehnică spirituală, contribuind la edificarea Hristosului cosmic. Pe parcursul acestui urcuș, tehnica prin comunicarea informaţiilor va contribui la intensificarea socializării și va ajuta la depășirea condiţiei umane. Concentrarea progresivă a potenţialităţilor existente în om și în natură, prin tehnică, va determina o dezvoltare suprapersonală a omului: omul va ajunge astfel să se îndumnezeiască și să se hristifice prin tehnică. Perspectiva lui Teilhard de Chardin este tulburătoare! Și totuși el a fost și rămâne un teolog în mare vogă, promovat și considerat adesea un geniu neînţeles al teologiei romano-catolice.

Ellul observă două coordonate ale gândirii lui Teilhard: progresul, iar tehnica asumă această funcţie a progresului și vocaţia demiurgică a omului (omul este chemat să fie partener al lui Dumnezeu, să fie un co-creator), iar tehnica îi permite acest lucru.

Ellul, criticând realist această abordare, afirmă:

„[…] în abordarea lui Teilhard de Chardin a tehnicii nu este vorba de teologie, ci de gnoză. Pe de altă parte, se poate constata o profundă neînţelegere, pentru a nu spune ignoranţă, cu privire la natura reală a tehnicii. Este vorba de a legitima, de fapt prin invocarea teologiei creștine, o tendinţă ideologică pe val, adaptată perfect societăţii tehniciste. Pe aceeași linie de adaptare, mulţi teologi se referă la analiza tehnicii de o manieră asemănătoare cu cea a comuniștilor, alţii achiesează la concluziile celor de la MIT sau ale Clubului de la Roma. Acest lucru arată că acești teologi sunt victime ale modei. Este frapant cum revista Consiliului Mondial al Bisericilor, dedicată problematicii societăţii tehnicizate, și anume *Anticipation,* nu are practic nicio referinţă la autori care au încercat o abordare reală a ansamblului tehnicii (Mumford, Friedmann, Simondon), fără să existe o înţelegere globală

a tehnicii”[59].

Ellul identifică substratul religios subversiv al tehnicii actuale, acesta pretinzând o totalitate (în sens religios), dar impunând practic o religie a imanentului, a orizontalităţii. Nu există referinţă la transcendent în sistemul tehnologic. Dumnezeul Cel Viu întrupat în Persoana Fiului lui Dumnezeu, în Iisus Hristos este redus la o abstracţie, la o formulă ideatică. Sistemul tehnologic îl decuplează pe cel integrat de trecut, retezându-i totodată conștiinţa eshatologică. Omul tehnologizat este articulat la un prezent continuu, fiind subjugat de ceea ce presupune presiunea imediatului. Astfel, Ellul arată că tehnologia ca religie, eliminând transcendentul, revine la logica idolatră a dumnezeilor naturii, din perioada în care natura constituia mediul omului, în societatea tehnicistă, natura este substituită de mediul tehnic, dar în cadrul căruia pot fi ˟întâlniţi idolii unei spiritualităţi complet imanente.

Ellul, analizând referinţe biblice din *Cartea Facerii,* cu privire la existenţa sau non-existenţa tehnicii în grădina Edenului, cu privire la nevoia lui Adam de a păzi grădina, de a da nume animalelor, de a stăpâni creaţia, eventual cu ajutorul tehnicii, arată foarte clar că înainte de păcat Adam nu a avut nevoie de tehnică. Prin păcat, Adam, trecând din registrul libertăţii în cel al necesităţii, are nevoie să folosească necesitatea din noul cadru al lumii căzute și astfel apare tehnica. De altminteri, pe linia Tradiţiei ortodoxe, Panayotis Nellas subliniază foarte bine că tehnica reprezintă o expresie a hainelor de piele.

După o analiză elaborată a textului Facerii, în problematica menţionată, Ellul concluzionează:

„Nu spun că tehnica a fost un fruct al păcatului. Nu spun că ea este contrară voii lui Dumnezeu, că este rea în ea însăși. Spun doar că tehnica nu este o prelungire a creaţiei edenice, că nu este o ascultare a omului prin vocaţia originară dată de Dumnezeu lui Adam, omul primordial. Este produsul situaţiei în care păcatul l-a pus pe om, înscriindu-se exclusiv în lumea căzută, făcând parte

59 Jacques Ellul, *Théologie et Technique,* pp. 112, 113-114.

din această lume căzută, fiind o realitate a necesităţii şi nu a libertăţii omului”[60].

Ca atare, se poate afirma că tehnica nu poate decât să menţină lumea în starea ei căzută. Nu poate oferi soluţii pe fond care să-l elibereze pe om de tirania necesităţii, de domnia impersonalului asupra spontaneităţii vieţii personale. Tehnica reprezintă expresia unei voinţe autonome de a ajunge dumnezeu fără Dumnezeu. Aici poate fi identificat miezul demiurgic, orgoliul luciferic prin care se dorește asemănarea cu Dumnezeu fără angajarea într-o viaţă în ascultare de Dumnezeu și în comuniune cu El prin împlinirea poruncilor Sale. Ellul face o afirmaţie capitală cu privire la natura tehnicii. El precizează că înaintea lui Dumnezeu tehnica nu există ca existenţă în sine, ci doar în funcţie deşi în raport cu omul. Ea poate fi bună dacă are o contribuţie la conștiinţa doxologică a omului, ajutându-l pe acesta să aducă slavă lui Dumnezeu. Totodată, ea este rea dacă opacizează relaţia dintre Dumnezeu și om, în măsura în care sporește *hybris-ul* omului, spiritul de putere și propria lui slavă. Plecând de la această afirmaţie, se poate pune întrebarea în ce măsură tehnica actuală poate fi transfigurată prin harul lui Dumnezeu, în ce măsură poate constitui un mediu de transmitere nu doar a unor informaţii, ci a harului lui Dumnezeu. Cel puţin pe moment, fără a aprofunda o analiză în acest sens, cred că este dificil chiar și pentru un teolog progresist să se hazardeze în aprecieri conform cărora harul Sfintelor Taine (de exemplu, ceea ce se trăiește în cadrul Botezului, Spovedaniei, Cununiei) ar putea fi ˇîmpărtășit prin mediul virtual sau să ne putem împărtăși cu trupul și sângele Mântuitorului, fiind conectaţi la o reţea de socializare.

În faţa impactului strivitor al tehnicii, Ellul schiţează coordonatele unei etici care să depășească morala tehnicistă (axată pe care anume trebuie să ne comportăm pentru a ne adapta adecvat la tendinţele progresiste ale societăţii, eliminând consolidarea unei conștiinţe vii care

60 Jacques Ellul, *Théologie et Technique,* pp. 158-159.

să se raporteze înainte lui Dumnezeu Celui viu). El numește etica pe care o propune, una a non-puterii, a refuzului de exercitare a puterii în sens lumesc. El spune că în felul acesta poate fi infirmată perspectiva utilitaristă de astăzi, mărturisind că succesul și imaginea bună în această lume nu au ultimul cuvânt cu privire la condiţia umană. Este exact urmarea modului de a fi al Mântuitorului, concretizat în refuzul celor trei ispitiri (veritabile propuneri ale exercitării puterii) de pe Muntele Carantania. Totodată, Mântuitorul refuză minunile atunci când I se cer cu obstinaţie, atunci când este somat să arate semne prin care să dovedească faptul că este Mesia. Mântuitorul refuză exercitarea puterii atunci când rămâne pe Cruce, nerăspunzând celor care-l spuneau să se dea jos de pe Cruce, dacă este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu. Este lecţia pentru fiecare creștin care vrea să-și ia în serios credinţa: aceea de a rămâne pe Cruce, de a-și asuma Crucea, de a-L urma pe Hristos cu convingerea că va fi biruitor prin Hristos Cel răstignit și înviat.

6.2. *Critica ideologiilor marxist-creștine*

Jacques Ellul subliniază că viaţa trăită în duhul Evangheliei nu este o ideologie, creștinismul nu poate fi redus la ideologie. Ellul arată că ideologia apare în contextul unui mod de *a gândi* și de *a fi* care nu este explicit ideologic. De exemplu, capitalismul nu este o ideologie explicită; în contextul capitalismului apare ideologia socialistă și cea comunistă. Autoritatea patriarhală nu este ideologică, însă feminismul apare și se dezvoltă pentru a o contesta.

Ellul arată că, practic, creștinismul depășește ideologia prin două realităţi de referinţă: mai întâi Revelaţia biblică înlătură toate religiile, credinţele și reprezentările idolatre (este important să înţelegem în acest context actualitatea Revelaţiei în faţa idolilor contemporani – banul, statul, tehnoștiinţa et[.). Dumnezeul revelat înlătură ideologiile. Apoi, credinţa creștină exprimată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu se manifestă printr-un dialog între Dumnezeu și om, fiind

respectată libertatea omului. Prin creștinism este depășită orice alienare, omul fiind chemat să se împărtășească din veritabila libertate.

Pentru a evita riscurile ideologizării creștinismului, Ellul subliniază că este important să nu căutăm argumente în textele revelate pentru a ne legitima propriile acţiuni, să fim foarte atenţi pentru a nu ne justifica libertatea în forma ei căzută, manifestată prin diferite porniri păţimașe, prin prisma credinţei creștine. Pentru a identifica ideologiile, un creștin trebuie să plece de la angajarea sa curajoasă în identificarea și deconstruirea tendinţelor ideologice din interiorul creștinismului. O critică nu poate fi credibilă dacă nu se face dovada faptului că se pleacă de la propria persoană și de la propria comunitate de credinţă. Ellul insistă ca fiecare creștin să nu uite îndemnul»

Sfântului Apostol Pavel de a nu se potrivi duhului acestui veac, ci să umble în înnoirea minţii lui *{Romani* 12,2).

Ellul evidenţiază de ce comunismul a fascinat atât de mult, a atras și continuă să atragă în ciuda dovezilor incontestabile despre zecile de milioane de crime, a faptului că regimul comunist din URSS și din alte locuri ale planetei a fost unul criminal și mincinos. înainte de a evalua critic ideologiile marxist-creștine (creștinismul înţeles prin prisma gândirii lui Marx care propovăduia revoluţia mondială) Ellul încearcă să înţeleagă succesul mișcărilor creștin-marxiste din America de Sud și din alte părţi ale lumii. El subliniază că motivaţiile acestor creștini marxiști pleacă de la o realitate: societatea este nedreaptă, este înechitabilă, nu oferă șanse egale tuturor, nu este solidară. Or, această societate este rezultatul după aproape două milenii de creștinism. în aceste condiţii cei care încearcă fuzionarea dintre creștinism și marxism pretind că vor să recupereze mesajul original al Mântuitorului și să-l aplice în societatea actuală, pentru a-i corecta inegalităţile.

Al doilea aspect la care se oprește Ellul în încercarea de a înţelege cauza dezvoltării ideologiilor marxist-creștine

este cel referitor la săraci și la sărăcie. Mântuitorul a fost apropiat de cei săraci, de cei slabi; creștinismul a propovăduit nevoia de a-i ajuta și de a fi lângă cei defavorizaţi, lângă cei slabi în faţa puternicilor acestei lumi. în istorie, Ellul arată că Bisericile creștine nu o dată ˇs-au poziţionat de partea celor puternici și în anumite situaţii ele însele au devenit opresoarele celor slabi. Al treilea aspect invocat de Ellul ţine de inconsecvenţa celui care se pretinde creștin în trăirea credinţei invocate. Există o neconcordanţă între cuvânt și faptă, între ceea ce predică altora și ceea ce trăiește el efectiv. Mulţi dintre cei care se pretind creștini învaţă despre dragostea faţă de aproapele, în timp ce îl transformă pe acesta într-un simplu obiect de exploatare. Totodată, predică despre justiţie și dreptate, în timp ce produc nedreptate etʃ. (lista poate continua).

Al patrulea motiv este identificat de Ellul în faptul că în timp ce comunismul „materialist” se prezintă ca o forţă motrice a istoriei, fiind foarte concret și palpabil prin realizările sale, creștinismul a devenit progresiv un fel de spiritualitate dezântrupată, detașată de nevoile efective ale omului. Diluarea dimensiunii iconice a creștinismului deturnează trăirea creștină în emoţii ieftine și pietism păgubitor. Acest mod de a percepe creștinismul reprezintă o trădare a întrupării Fiului lui Dumnezeu în istorie. Marxismul reamintește importanţa decisivă a vieţii concrete aici și acum, a activităţii cotidiene, părând astfel că reabilitează ceea ce creștinismul a uitat. Este o recuperare a istoriei: o lecţie importantă pentru creștinul cufundat într-un spiritualism evanescent, evadând în cer pentru a nu vedea nedreptăţile și înechităţile de pe pământ. Or, Marx le readuce aminte creștinilor despre ceea ce ar fi trebuit să mărturisească ei (prezenţa lui Dumnezeu în istorie), dând un sens istoriei și valorificând-o (într-adevăr, într-o cheie materialistă și excluzându-L pe Dumnezeul istoriei).

Ellul remarcă explozia ideologiei marxist-creștine, observând că cei care se pretind deopotrivă creștini și

fideli marxismului sunt numeroși, mai ales printre intelectuali. Franţa a fost puternic influenţată de aceste tendinţe ale intelectualilor simpatizanţi cu marxismul. Ellul exemplifică, dând numele unor creștini entuziasmaţi de gândirea lui Marx. Este vorba despre N. Lefebre, E. Morin, Desanti, Castoriadis, Lefort, Gluckman et[. Cei care promovează ideologia marxist-creștină par să pună în paranteze Gulagul și universul concentraţionar generat în ţările ocupate de Stalin. Practic, Stalin îi urmează lui Lenin și acesta transpune în practică gândirea revoluţionară a lui Marx. Ellul propune ca Marx să fie citit prin prisma Gulagului.

Ellul observă că cei care încearcă să ţină împreună marxismul și creștinismul nu teoretizează asupra unor posibile compatibilităţi și corespondenţe între Evanghelie și marxism. Totodată, nici nu se angajează în cercetarea practicii comuniste. Ceea ce fac promotorii marxism-creștinismului ţine de reinterpretarea creștinismului prin intermediul gândirii lui Marx. Este o alienare și o deturnare a creștinismului, întrucât Evanghelia este interpretată prin viziunea lui Marx asupra lumii.

Ellul precizează că într-o societate dată apare o ideologie contestatară. Această ideologie poate să crească până devine dominantă (este cazul marxismului sau al neomarxismului de astăzi). Pentru a fi pe val, unii creștini care încearcă să urmeze voia lui Dumnezeu, dar să fie și pe placul lumii, încearcă tot felul de soluţii de compromis. Ei caută să fie pe placul lui Dumnezeu, dar și pe placul lumii. Asumând această poziţie echivocă se creează o stare psihologică favorabilă compromisului, a confuziilor derivate din dorinţa de a urma atât Evanghelia cât și linia ideologică dominantă la un moment în societate. Astfel, apare un clivaj chiar în interiorul Bisericii între conservatori, care nu se aliniază la exigenţele noii ideologii, și progresişti deschiși spre noutate, favorabili găsirii a tot felul de formule pentru a împăca credinţa în Hristos, cât și cerinţele ideologiei dominante (în cazul de faţă, marxismul). *Tendinţa de adaptare la puterea*

dominantă (fie că este vorba despre puterea regelui sau a republicii, a raţionalităţii ştiinţifice şi tehnice, etc.) a fost exersată de creştini de-a lungul timpului, erodându-se conştiinţa profetică a acestora. Creştinii marxişti nu sunt decât avatarul acestei tendinţe materializate în istorie de-a lungul timpului.

Ellul explică faptul că gândirea lui Marx pretinde o explicare totală a istoriei prin materialismul dialectic. Astfel, istoria dobândeşte un sens final, iar valenţele utopice ale marxismului dobândesc religiozitate. Marxismul cu pretenţia de a oferi o explicaţie totală şi coerentă a lumii, fenomenelor economice, sociale şi politice, a atras numeroşi intelectuali, oferindu-le iluzia că înţeleg mecanismele istoriei. Mai mult decât atât, că înţelegând aceste resorturi ale istoriei, ei ˟s-ar putea angaja în tot felul de inginerii sociale, de a crea un om nou şi o lume nouă (tendinţe evidente în neomarxismul cultural de astăzi). Intelectualii francezi, inclusiv când au fost puşi în faţa dovezilor evidente ale criminalităţii regimului stalinist, nu au părăsit marxismul întrucât acesta le oferea o înţelegere şi o explicare a istoriei. Ellul demască în acest caz sacralizarea marxismului, menţionând că terorismul nu este doar politic sau militar, ci şi psihologic, manifestându-se prin „tremendum" şi prin „fascinans", iar caracterul fascinant al marxismului i-a vrăjit pe mulţi intelectuali.

Ellul indică, deja în urmă cu mai multe decenii, resorturile demersului neomarxismului cultural de astăzi. El arată că integrarea lui Freud cu Marx într-o construcţie unitară (freudo-marxism, deşi Freud a respins marxismul) reprezintă o combinaţie menită să anuleze ceea ce este natural, ceea ce este dat de Dumnezeu, pentru a inventa şi legitima aceste tipuri de realităţi. Credinţa, familia naturală sunt responsabile pentru toate maladiile, nevrozele şi neajunsurile omului contemporan. Odată identificaţi noii inamici (pentru ca revoluţia mondială să reuşească nu mai este nevoie de o concentrare pe critica realităţilor generate de capitalism), ei trebuie dărâmaţi pentru a asigura progresul noii societăţi, pentru a ne

elibera de tenebrele trecutului.

Ellul arată cum acest tip de neomarxism se infiltrează și în teologie. El afirmă:

„Pentru că marxismul fascinează, întrucât marxismul se prezintă ca însăși ştiinţa, dându-ne adevăratele categorii pentru a realiza o analiză validă a lumii, dându-ne un instrument intelectual unic, de ce nu am face o teologie materialistă, marxistă, o teologie serioasă, bazată pe fundamente ştiinţifice? Acest lucru pare interesant. Și de ce nu ne-am afirma ca teologi, realizând o exegeză marxistă a Sfintei Scripturi? Cum poate fi ratat un astfel de moment când există ocazia de a fi un teolog în răspăr cu Tradiţia Bisericii?”[61]

Atunci când ne referim la anarhie, de obicei, înţelegem o atitudine prin care se urmărește distrugerea unei autorităţi stabilite, promovarea unei dezordini, a unui haos destabilizator. Există o asociere între anarhie și lipsa unei ordini, crearea unei neorânduieli. Jacques Ellul, el însuși asumându-și condiţia de anarhist non-violent, se angajează într-un demers prin care încearcă să depășească această înţelegere simplificatoare, explicitând dintr-o altă perspectivă condiţia specifică anarhiei. Plecând de la experienţa sa personală, Ellul mărturisește că deşi a fost atras de Marx, nu a fost văzut bine de comunişti întrucât

J 7 şi nu asculta ordinele Moscovei. Mai mult, el recunoaşte că a ajuns să deteste comunismul, plecând de la crimele oribile ale acestora din timpul războiului civil din Spania (incluzând asasinarea brutală de către comuniști a anarhiștilor din Barcelona).

Deși a cochetat cu unele mișcări anarhiste, în mod particular cu cea condusă de Guy Debord, nu a fost primit din cauza convingerilor sale creștine. I ˇs-a spus franc în faţă că un creștin practicant nu poate fi primit în rândurile mișcării anarhiste respective. Ellul nu a renunţat niciun moment la convingerile sale creștine din clipa convertirii sale, la 18 ani. Plecând de la experienţa personală, și-a pus

61 Jacques Ellul, *L'idéologie marxiste chrétienne,* Ed. Le Centurion, Paris, 1979, pp. 38-39.

la modul existenţial problema dacă poate fi reconciliat creștinismul cu anarhia. El mărturisește că pe măsură ce a aprofundat studiul Sfintei Scripturi, nu doar Evanghelia, a constatat cu surprindere că în general textul revelat propune o anumită orientare care ar putea fi catalogată ca fiind anarhistă. Bineînţeles, nu a avut pretenţia ca aceasta să fie interpretarea Bisericii, dar la nivelul opiniei personale a înaintat cu cercetarea pe această cale, de a analiza implicaţiile legăturii dintre creștinism și anarhie. Pe această cale, Ellul ˇs-a inspirat din Karl Barth, iar din SUA din Murray Bookehin și Vernard Eller, care au afirmat explicit dimensiunea anarhică a creștinismului (în sensul în care un creștin nu poate fi integrat deplin, așezat în totalitate în ceea ce presupune organizarea unor structuri lumești). în timp, Ellul și-a format și consolidat o poziţie personală cu privire la acest subiect.

Ellul mărturisește că prin preocuparea sa privind legătura dintre creștinism și anarhie, nu încearcă nici să îi convertească pe anarhiști la creștinism, nici să îi convingă pe creștini că trebuie să devină anarhiști în virtutea condiţiei creştine a acestora. Totodată, nu încearcă nici să reconcilieze două moduri de *a gândi* și de *a fi,* fiecare cu propriul specific. Ellul îşi motivează demersul prin faptul că a încercat să înlăture o anumită neînţelegere pentru care mulţi creștini sunt acuzaţi: conformismul gândirii și acţiunii lor, mai mult, cooperarea cu autorităţile statului pentru anumite avantaje materiale și lumești. Ellul invocă onestitatea care trebuie asumată până la capăt, faţă de noi înșine și să vedem, plecând de la exemplul Mântuitorului Iisus Hristos, dacă putem legitima anumite compromisuri pentru a întări instituţional poziţia Bisericii. Ellul pune punctul pe *i,* mergând la esenţial cu întrebarea: un creștin care primește duhul lumii, legitimându-și atitudinea că o face pentru binele credinţei, poate fi un martor intransigent al lui Hristos Cel răstignit și înviat, în duhul Evangheliei sau va slăbi, erodând din interior vocaţia profetică a Bisericii?

Ellul arată că atitudinea de a nu se conforma duhului

lumii, de a nu se instala comod în istorie, a fost puternică pentru creștinii primelor trei veacuri. Atunci a fost trăită intens şi în mare măsură de»

mulţi creștini condiţia profetică a credinţei împărtășite. Ellul arată că deși această condiţie a fost erodată cu acceptarea și ulterior transformarea creștinismului în religie imp˚erială, în toată istoria ˚s-a păstrat și ˚s-a exercitat conștiinţa profetică a credinţei creștine. în fiecare perioadă au fost martiri și martori incomozi care au reamintit puternicilor lumii, conducătorilor bisericești sau politici despre atitudinea Domnului Hristos, atât în faţa autorităţilor religioase cât și a puterii politice. Ellul îl are ca model pe Kirkegaard care a refuzat constant atașamentul faţă de orice tip de putere, trăind cu convingerea că puterea corupe, iar puterea absolută corupe în mod absolut. Ellul îl citează pe Kirkegaard care afirma în mod constant că nu poate fi ceva mai oribil înaintea lui Dumnezeu decât asuprirea exercitată prin putere, întrucât o putere instituţională exprimă impersonalul, iar impersonalul este cea mai mare insultă adusă persoanei. Pe această linie, Ellul identifică esenţa anarhiei cu capacitatea persoanei umane de a trăi în libertate și demnitate, în felul acesta fiind valorificat chipul lui Dumnezeu din fiecare om.

Ellul subliniază răspicat că respinge orice act de violenţă. Anarhia produsă prin violenţă este drastic criticată de Ellul. Indiferent de motivarea violenţei, Ellul o respinge categoric. El spune că folosirea non-violenţei, inclusiv din punct de vedere tactic poate să conducă la rezultate mai bune. îi dă ca exemplu în acest sens pe Gandhi, pe Martin Luther King, care au făcut mai mult pentru drepturile populaţiei de origine africană decât mișcările care foloseau violenţa (de exemplu: „Panterele Negre”), pe Lech Walesa care a făcut mai mult decât au reușit mișcările violente din Ungaria (1956) și Cehoslovacia (1968). Al doilea argument împotriva folosirii violenţei, determinant, este cel creștin. Din perspectiva creștinismului, violenţa nu este soluţia în nicio

circumstanţă. A nu fi violent nu înseamnă a fi pasiv, a nu face nimic, a nu avea o atitudine.

Pentru Ellul, anarhia veritabilă nu vizează politicul, schimbarea printr-o angajare de tip politic. El nu crede într-o schimbare generată prin partide politice, prin participare la vot, prin încercarea de a realiza structuri complexe menite să schimbe ordinea globală. Acest tip de atitudine ar presupune intrarea în logica sistemului. *Un sistem nu poate fi schimbat printr-un anti-sistem. Doar o atitudine de cultivare a libertăţii lăuntrice și, totodată, o poziţionare clară, de manifestare a propriului crez și de coagulare a unor legături în plan inter-personal, în cadrul unor mici comunităţi, pot favoriza o eliberare de tentaculele caracatiţei sistemului. Folosind aceleași mijloace cu cele ale sistemului tehnologic, suntem deja deturnaţi în ceea ce privește esenţialul. Pentru o întărire duhovnicească reală lupta trebuie dusă în plan intra-personal (lăuntric, de conștientizare a propriilor neputinţe, patimi, de a lucra în sensul depășirii lor prin împlinirea poruncilor dumnezeiești) și în plan interpersonal, de a întări legăturile între oamenii care se regăsesc în același Duh.*

Ellul afirmă că dincolo de convingerile sale creștine, care sunt esenţiale în distanţarea sa fată de mișcările anarhiste, există o divergenţă de perspectivă. Aceste mișcări susţin realizarea unei societăţi fără stat, fără organizare, fără ierarhie, fără autorităţi. Ellul nu crede în așa ceva, menţionând că acest crez este unul utopic pentru condiţia noastră căzută. Este imposibil să se realizeze așa ceva, iar lupta în acest sens ar fi una amăgitoare. Ellul propune în mod mai realist, nu anihilarea instituţiilor, ci înnoirea acestora, plecând de la înnoirea oamenilor.

Dacă un om îşi schimbă viaţa, devenind mai bun şi trăind consecvent cu repere date de o viziune ancorată în credinţa în Dumnezeul Cel Viu, atunci el poate schimba ceva în locul unde este, inclusiv într-o instituţie.

Ellul se oprește asupra violenţei, inclusiv a aceleia motivată religios. El arată că o teză a celor care atacă în

general religia, și creștinismul în mod particular, plecând de la războiul și violenţele motivate religios (o poziţie puternic folosită astăzi de Richard Dawkins) nu trebuie infirmată din punct de vedere istoric. El arată, de exemplu, că *umma* (comunitatea islamică, sfera de influenţă a Islamului) este văzută ca fiind întreaga lume. De aici înţelegerea *jihadului* (războiul sfânt) ca datorie a musulmanilor de a cuceri lumea. Foarte interesant, Ellul arată că în creștinism războaiele religioase au apărut în epoca lui Carol cel Mare (susţinând că ar fi fost o influenţă a Islamului cu care deja creștinii se confruntau). Preluarea aceluiași tip de demers (prin care profetul Mahomed a supus triburile din Peninsula Arabică la Islam) de către Carol cel Mare se explică prin impunerea în rândurile ierarhiei a conducătorilor franci (aceștia se purtau ca niște seniori sau cavaleri luptători). Astfel, ˇs-a înţeles ca un fel de datorie încreștinarea, inclusiv prin forţă, a păgânilor. De exemplu, Carol cel Mare impunând saxonilor să aleagă între convertirea la creștinism sau moarte, ajunge să ordone masacrarea a 6.000 de saxoni. Au urmat cruciadele, masacrarea albigenzilor, a catarilor și celebrele războaie dintre catolici și protestanţi, impunerea creștinismului în Peru, etC.

Recunoscând că dacă plecăm de la aceste evenimente se poate spune că religia poate fi folosită ca o sursă de legitimare a violenţei, *Ellul afirmă că trebuie făcută o distincţie între Revelaţia Cuvântului lui Dumnezeu, împlinită prin Iisus Hristos, și o religie. Creștinismul nu este o religie și a-l transforma în așa ceva reprezintă una dintre cele mai mari trădări ale Evangheliei. Domnul Hristos ca Adevăr al lumii și al istoriei, nu a înființat o religie, una printre multe altele. Mesajul central al Mântuitorului, când Acesta spune: „Eu sunt Adevărul" (Ioan 14,6) indică faptul că Adevărul nu se epuizează într-o formulare, în anumite învăţături doctrinare sau coduri morale. Adevărul este Persoană și ar trebui să se plece de la această realitate fundamentală. Adevărul creștin nu poate fi impus pin forţa demonstraţiei*

și cu atât mai mult cu alte mijloace de forţă. El este primit prin credinţă în mod liber, întrucât Adevărul oferă autentica libertate. Credinţa este un act liber și nu poate fi forţată. Dacă Dumnezeu nu ne forţează conștiinţa, cu atât mai mult un om nu poate impune altui om credinţa prin forţă. Adevărul trebuie mărturisit în Duhul Său, adică în dragoste! Acest lucru nu este însă ușor și au fost momente în istorie în care creștinii ˝s-au îndepărtat de la exigenţele mărturisirii Adevărului în dragostea cerută de însuși Adevărul Hristos („Poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiţi unul pe altul" – *Ioan* 13,34), întrucât Dumnezeu este dragoste.

Ellul folosește Sfânta Scriptură ca sursă a anarhiei, plecând de la istoria poporului lui Israel (modul de guvernare, trecerea de la judecători la regi, implicarea autorităţilor regale și dezvoltarea statului centralizat), de la atitudinea Mântuitorului Hristos în faţa autorităţilor religioase și politice, de la Sfinţii Apostoli Pentru și Pavel, de la viaţa primelor comunităţi creștine. *Ellul interpretează textele Sfintei Scripturi într-o perspectivă prin care arată că descoperirea și mărturisirea Cuvântului lui Dumnezeu nu au fost realităţi comode pentru orice tip de putere organizată, că Dumnezeu însuși fiind Atotputernic nu ˝S-a manifestat prin forme ale puterii acestei lumi, că așa cum spunea Sfântul Apostol Pavel: „când sunt slab atunci sunt tare" (2 Corinteni 12,10), întrucât adevărata putere se desăvârșește în slăbiciune. Această orientare indică faptul de a nu ne încrede în propriile puteri, în puterea autonomă pe care o generează un sistem structurat în duhul acestei lumi.*

La sfârșitul acestui demers, Ellul concluzionează, afirmând că:

„[…] nu am încercat să încreștinez anarhismul, nici să confer o orientare de tip anarhic creștinismului. Nu se poate face o echivalentă între creștinism şi anarhie. Am vrut să evidenţiez»» că există o orientare comună şi clară în creștinism şi în anarhie:» >

potrivnicia cu duhul acestui veac întrupat în diferite

forme ale puterii lumești. înseamnă că suntem angajaţi într-o aceeași luptă, dar cu mijloace diferite și fără să ajungem la confuzii sau iluzii. Faptul că avem în faţă un adversar comun nu înseamnă puţin lucru. Dar este fundamental să afirm ceea ce ne desparte în mod esenţial: pe de o parte credinţa în Dumnezeu, în Iisus Hristos, cu toate implicaţiile sale; pe de altă parte, diferenţa de înţelegere în ceea ce înseamnă natura umană”[62].

6.3. *Secularizarea din interiorul creștinismului*

Ellul face o analiză istorică, invocând mai ales momentul prin care componenţa Bisericii se schimbă odată cu Sfântul Constantin cel Mare. În Biserică vor intra mai multe persoane cu o sumă de interese, vizând ocuparea unor poziţii administrative. Gândirea juridică romană și filosofia greacă vor structura în interiorul Bisericii o mentalitate străină de gândirea Revelaţiei biblice. Dincolo de influenţele istorice, începând cu Carol cel Mare și introducerea seniorilor franci în ierarhia Bisericii, Ellul prezintă mai multe realităţi istorice care au contribuit la promovarea secularizării în interiorul creștinismului.

Ellul face o observaţie importantă. El arată cum anume teologia a contribuit la secularizarea trăirii creștine. EIlul menţionează că trecerea de la istorie la filosofie a determinat realizarea unei teologii structurate mai mult într-un plan filosofîc-metafîzic. însă Sfânta Scriptură nu ne prezintă un eșafodaj metafizic. Chiar dacă teologia care a valorificat tradiţia filosofiei grecești este una corectă, prin faptul că ˟s-a abdicat de la conștiinţa istorică, la conștiinţa că Dumnezeul Revelaţiei biblice lucrează concret în istorie, intervine pentru a elibera și a conduce poporul ales; că Fiul lui Dumnezeu. Se întrupează concret în istorie, conducând Biserica – Noul Israel către împlinirea eshatologică, se va ajunge la o diluare a condiţiei profetice a creștinismului.

Ellul arată că odată cu dezvoltarea istorică a creștinismului apare și se amplifică realitatea

62 Jacques Ellul, *Anarchy and Christianity,* William Erdemans Publishing, Michigan, 1988, p. 105.

instituţională. Structurile instituţionale ale Bisericii sunt preluate după modelul celor impˇeriale iar ambivalenţa relaţiei dintre Biserică și Stat, va genera o legitimare a Statului de către Biserică, în schimbul unui sprijin din partea Statului, oferit Bisericii.

Ellul identifică în procesul de justificare a puterii politice și a acţiunii politice de către Biserică o cauză importantă în slăbirea din interior a trăirii Evangheliei. Fie că este vorba despre o putere politică instalată, fie că este în curs de instalare (pe această direcţie, Ellul critică teologia revoluţionară), odată ce Biserica se angajează în legitimarea puterii politice, ea pierde din autoritatea și puterea sa spirituală.

Ellul indică faptul că în interiorul vieţii creștine, secularizarea poate avansa atunci când Adevărul este redus la o idee. Adevărul absolut este Persoana Fiului lui Dumnezeu. Când acest Adevăr personal este substituit de o gnoză care-L integrează pe Mântuitorul într-un sistem metafizic, un subiect de teologie sistematică sau de filosofie, atunci sunt create premisele pentru dezvoltarea secularizării din interiorul creștinismului. Totodată, atunci când Mântuitorul este transformat într-un idol, cultivându-se o gândire, o atitudine magică, fiind urmărite efecte imediate, fără asumarea Crucii, avem de-a face cu o denaturare a creștinismului dinăuntrul său.

Deși evocă și analizează mai multe cauze ale secularizării din interiorul creștinismului, inclusiv prin ceea ce presupune organizarea și clericalizarea excesive ale Bisericii, Ellul se arată încrezător în puterea duhovnicească a Bisericii, de a fi o prezenţă sfinţitoare care anticipă realitatea împărăţiei lui Dumnezeu în această lume. Lucrarea Duhului Sfânt se face inclusiv prin instituţiile bisericești, dar dincolo de încrederea în puterea birocratică a acestora, și de multe ori într-o manieră cutremurătoare pentru cei obișnuiţi să se îndulcească în duh lumesc de confortul și plăcerile acestui veac.

În acest sens Ellul mărturisește:

„Chiar atunci când creștinismul se alienează

dinăuntru, adaptându-se veacului trecător, se va ajunge la preeminenţa Veșniciei în raport cu temporalul, prin intervenţia însăși a Veșniciei în istorie… Aceasta se întâmplă adesea prin probe și greutăţi deosebite… Atunci când înţelegem acest lucru putem citi într-o altă lumină istoria Bisericii și totodată să învăţăm logica specifică împărăţiei Cerurilor care pătrunde și bulversează logica lumii”.[63]

Secularizarea se manifestă mai pregnant în mediul urban, orașul fiind emblematic pentru civilizaţia tehnică. Ellul subliniază în mod constant că orașul este mediul de promovare a tehnicii, că orașul este locul de cultivare a urii omului, a înstrăinării, a alienării, iar în societatea tehnicistă inclusiv satul devine o prelungire a orașului. în contextul actual, când o critică a implicaţiilor modului de viaţă dezrădăcinat, specific orașului pare un adevărat scandal (de altminteri, inclusiv în urmă cu câteva decenii, un profesor universitar îl întreba cu mirare pe Ellul ce ar avea de spus într-un curs despre implicaţiile civilizaţiei orașului și care ar fi folosul pentru studenţi), este de actualitate recuperarea analizei lui Ellul. Este o cercetare istorică, sociologică și deopotrivă teologică. Este foarte relevant cum istoria și fenomenele sociologice sunt văzute de către Ellul prin ochii credinţei, înţelese și interpretate în cheie teologică.

Ellul arată că Sfânta Scriptură indică orașul ca locul de răzvrătire a omului faţă de Dumnezeu. Totodată, foarte interesant este cum Ellul arată că într-o cheie eshatologică, inclusiv orașul, ca loc al căderii, este restaurat și transfigurat, fiind indicat în Apocalipsă ca Ierusalimul ceresc. Ellul precizează:

„Primul oraș a fost fondat de Cain. Este remarcabil că deși Cain a primit un semn de protecţie din partea lui Dumnezeu, acesta nu-i este suficient și se protejează realizând primul oraș pe care-l va numi Enoch *{Facerea* 4,17) care înseamnă *început.* Omul pune începutul său prin

63 Jacques Ellul, *La subversion du christianisme,* Ed. du Seuil, Paris, 1984, p. 247.

oraș. Și până la sfârșit, până la Marele Babilon din Apocalipsă, orașul rămâne locul de revoltă al omului împotriva lui Dumnezeu, închiderea porţii (Babei) faţă de Dumnezeu. Am văzut orașul și am închis poarta către Dumnezeu. Și Apocalipsa ne arată: aţi făcut toată istoria în orașe, inclusiv creștinismul ˇs-a dezvoltat mai întâi în orașe și vedem un lucru extraordinar la Dumnezeu: El îşi îndeplinește promisiunea eshatologică printr-un oraș, printr-o cetate în care este recapitulată întreaga istorie a mântuirii omului – Ierusalimul ceresc”[64].

Ca fapt istoric, cultura tehnologică se dezvoltă în lumea creștină. Sunt autori care arată că gândirea creștină a influenţat direct promovarea culturii tehnologice. O poziţie categorică în acest sens poate fi ˇîntâlnită la istoricul Lyon White care în studiul *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* arată că originea tehnologiei moderne se află în teologia creștină occidentală care a asociat porunca biblică de stăpânire a lumii cu exploatarea discreţionară a naturii, având ca obiectiv profitul imediat. în exercitarea acestei dominări au fost dezvoltate diferite invenţii tehnologice, intrându-se într-o cursă accelerată și ajungându-se astăzi la o lume excesiv tehnologizată, în care inclusiv viaţa devine o realitate tot mai artificială şi dominată de artefacte.

Sunt unii gânditori creștini care și-au manifestat optimismul în raport cu progresul tehnologic. De exemplu, Teilhard de Chardin în lucrarea din 1964, *The Future of Man,* exprimă o viziune prin care specia umană îşi va putea controla propriul destin. Teilhard de Chardin arată că tehnologia ajută la evoluţia unei conștiinţe spirituale globale. Harvey Cox în lucrarea *The Secular City: Secularization and Urbanization în Theological Perspective* (1965) subliniază că tehnologia îl poate ajuta pe om să se elibereze de tirania tradiţiei, promovând creativitatea umană. Philip Hefner în cartea *Technology and Human*

64 Jacques Ellul, *Mort et espérance de la résurrection,* Ed. Olivétan, Lyon, 2016, pp. 198-199.

Becoming (2003) arată că omul în calitate de co-creator cu Dumnezeu este chemat ca prin tehnologie să creeze un fel de o nouă lume.

Sunt însă și gânditori creștini care analizează critic implicaţiile tehnologiei. Pe lângă critica profundă și lucidă a lui Jaques Ellul, menţionez o analiză a implicaţiilor religioase și teologice a tehnologiei actuale în lucrarea coordonată de Carl Mitcham și Jim Grote, *Theology and Technology: Essays în Christian Analysis and Exegesis* (1984); o detaliată și consistentă critică a felului în care tehnologia modelează structura și instituţiile societăţii contemporane în lucrările lui Albert Borgmann: *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry* (1984), *Power Failure: Christianity în the Culture of Technology* (2003).

Sunt mai mulţi autori care au arătat că ştiinţa ˇs-a dezvoltat, inclusiv prin aplicaţiile sale tehnice în cadrul Tradiţiei iudeo-creștine, întrucât ˇs-a dezvoltat o mentalitate de eliberare a omului. Teologul Harvey Cox, în lucrarea *The Secular City,* din 1965, analizează această linie, el introducând termenul de *technopolis,* prin care desemnează noul tip al comunităţii de oameni, dezvoltate prin mediul tehnologic, subliniind că acest mod de a fi bazat pe planificare raţională, organizare birocratică nu este specific doar marilor metropole precum New York, Londra sau Tokyo, ci se regăsește pretutindeni. Cox accentuează că Revelaţia biblică oferă un sprijin puternic pentru dezvoltarea științei și tehnologiei, arătând că libertatea spirituală autentică este reală doar în viaţa *technopolis-ul*ù. El crede că trăirea Evangheliei nu mai trebuie mărturisită în termeni anacronici, ci într-un fel care să ţină cont de progresul tehnologic. Este nevoie, afirmă el, de o Evanghelie pentru *technopolis,* urbană și secularizată matur (pe această linie, probabil că astăzi Cox ar fi fost unul din evanghelizatorii fervenţi din reţelele de socializare și în general din mediul on-line).

Istoricul Lynn White Jr merge mai departe decât Cox, insistând asupra rolului Revelaţiei biblice în dezvoltarea

tehnologiei. White afirmă că ar trebui ca Biserica creștină să nu condamne sau să refuze tehnologia, ci să-și reformeze propria credinţă pentru a fi ˝în pas cu ritmul dezvoltării tehnologice. Un alt teolog, de data aceasta catolic, Norris Clarke, în studiul său *Technology and Man: A Christian Vision,* publicat în volumul *The Technological Order,* editat de Carl Stover în 1963, arată că tehnologia este un dar de la Dumnezeu și exprimă capacitatea omului în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu.

Ne-am obișnuit ca atunci când ne referim la secularizare să vorbim despre secularizarea societăţii sau a lumii. Dar lumea este *saeculum,* este firesc să poarte amprenta duhului secular, lumesc. De fapt, atunci când sunt analizate implicaţiile fenomenului secularizării, ar trebui să fie asumată perspectiva care atinge miezul acestei problematici: și anume secularizarea din interiorul creștinismului, dinăuntrul Bisericii. Este important să înţelegem cum pătrunde și lucrează duhul lumii în viaţa și în misiunea Bisericii. Curajul de a ne întoarce spre noi înșine, pentru a ne cerceta, pentru a vedea în ce măsură suntem înrâuriţi de duhul lumii, inclusiv atunci când pretindem că mărturisim Duhul lui Dumnezeu, este fundamental. Secularizarea nu poate fi abordată doar ca o realitate exterioară Bisericii, vieţii creștinilor.

Imaginea unei Biserici asediate mereu dinafară, în care inamicul este identificat în mod constant cu persoane și cu realităţi ce atacă din exterior Biserica, nu poate ajuta în mod semnificativ la asumarea Crucii lui Hristos, ca o condiţie fundamentală pentru lucrarea pocăinţei, înnoitoare prin harul dumnezeiesc. Evident că fără să fim naivi, conștientizând în mod real atacurile concertate, pe faţă sau prin învăluiri viclene, cred că este esenţial să ne întoarcem asupra propriilor patimi și insuficienţe, întrucât, așa cum afirma Sf. Apostol Pavel nu ne-am împotrivit păcatului până la sânge. Pentru a nu ne amăgi, este importantă această atitudine de a ne cerceta pe noi înșine, de o observa în ce măsură, atunci când invocăm identitatea de creștini în lumea de astăzi, rămânem fideli

Evangheliei și duhului viu al Tradiţiei Sfinţilor Părinţi. Inclusiv atunci când suntem bine intenţionaţi în demersurile» *>)*

noastre, există riscul ca fără să ne dăm seama de influenta duhului

7 lumesc asupra noastră, să mărturisim un creștinism înstrăinat de exigenţele Evangheliei.

Jacques Ellul aprofundează această perspectivă, străduindu-se să observe cum anume ˇs-a dezvoltat secularizarea în interiorul creştinismului. *Sistemul tehnologic organizează riguros duhul lumii, tehnologia ca religie a lumii, întrupând atributele acestui duh: puterea acestui veac, autonomia, amăgirea, comoditatea, plăcerile. În mod sistematic este eliminată Crucea, logica Crucii fiind substituită cu cea a succesului, a performanţei, indiferent de mijloace, a fericirii permanente, a eficienţei prin care este implementată soluţia ce asigură rezultatul maxim cu efort minim. Crucea rămâne un scandal pentru duhul lumii aţa cum mărturisea Sfântul Apostol Pavel.*

Există riscul de a crede că misiunea Bisericii este performantă atunci când ea devine eficientă, preluând armele, mijloacele și mediile lumii. în dorinţa de a acomoda creștinismul la situaţiile prezente, confundând actualizarea cu acomodarea, se va promova un creștinism ce trădează duhul său autentic (inclusiv Domnul Hristos a fost un scandal pentru contemporanii săi, nu a fost deloc comod pentru cei înţepeniţi confortabil în duhul acestui veac). Un astfel de creștinism nu poate fi de folos omului contemporan; dimpotrivă poate să-i sporească apăsarea și deznădejdea, mai ales când omul de astăzi strivit de griji vine înspre Biserică, îndreptându-se ca spre un ultim liman, găsind și aici duhul apăsător și risipitor al lumii.

Ellul pleacă în abordarea sa de la cele afirmate în mod hotărât încă din secolul al XIX-lea de Kirkegaard. Acesta spunea că, din păcate, creștinismul veacului său a eliminat în mare măsură taina Crucii, acomodându-se la duhul lumii, predicând fericirea și confortul. Creștinismul a denaturat atât de mult mesajul și duhul Evangheliei, încât

spune Kirkegaard ceea ce trăiesc cei mai mulţi creștini nu are de-a face cu cerinţele Noului Testament. Kirkegaard afirmă că în creștinismul veacului său Crucea a devenit asemănătoare unui cal mecanic sau trompetei unui copil.

Ellul îşi pune o interogaţie fundamentală: cum se face că dezvoltarea creștinismului şi a Bisericii creştine în istorie au format o societate, o cultură și o civilizaţie diferite în raport cu Tradiţia profetică a Vechiului Testament și în mod esenţial diferită faţă de Evanghelia propovăduită de Mântuitorul Hristos, de Sfântul Apostol Pavel și de ceilalţi Apostoli? Cum a fost și este posibilă deturnarea într-un mod grosier în ceea ce privește spiritul Evangheliei? Ellul evidenţiază că întreaga Sfântă Scriptură subliniază că cel care îndeplinește poruncile lui Dumnezeu va trăi (cf. *Leviticul* 18,5; *Ezechiel* 20,11; *Deuteronomul2*5,16 și 27,10). Reciproc, cel ce nu pune în practică, nu este consecvent cu poruncile dumnezeiești, vieţuiește în moarte *{Leviticul* 18,30). Cei ce aud fără să înţeleagă și fără să pună în practică cuvântul dumnezeiesc sunt în moarte, chiar dacă biologic ei supravieţuiesc. Domnul Hristos mărturisește și împlinește de o manieră radicală cele afirmate în Vechiul Testament cu privire la trăirea prin faptă a poruncilor dumnezeiești. Credincioși sunt cei care ascultă și pun în practică poruncile dumnezeiești *{Luca* 8,21). Experienţa eclesială a credinţei și a poruncilor lui Dumnezeu în viaţa Bisericii este un criteriu al Adevărului și al Vieţii.

Pentru prima generaţie de creștini nu exista nicio îndoială cu privire la acest fapt. Sfântul Apostol Pavel o mărturisește limpede în *Epistola către Romani* 2,13 – 15. Chiar dacă în gândirea protestantă ˟s-a încercat o polarizare între Sf. Apostol Pavel (care pune accentul pe credinţă) și Sf. Apostol Iacov (accentul este pus pe fapte) această perspectivă este una falsă. Credinţa veritabilă este ţinută împreună cu faptele credinţei, întrucât experienţa concretă prin actele vieţii exprimă fidelitatea faţă de credinţa invocată. Sf. Apostol Pavel, în textul de la *Efeseni* 2,8 – 10, oferă o cheie importantă pentru înţelegerea

relaţiei dintre credinţă și fapte. El arată reciprocitatea dintre acestea. Ceea ce este dezavuat nu ţine de necesitatea faptelor bune, ci de încrederea în propriile puteri, în auto-îndreptăţirea și autosuficienţa omului. Suntem mântuiţi prin har 192

Întrucât Dumnezeu ne-a creat pentru a face fapte, însă este responsabilitatea noastră de a le împlini în mod liber.

Ellul arată că multe dintre criticile la adresa creștinismului, precum cele ale lui Voltaire, dz, Holbach, Feurbach, Marx, Bakunin trebuie luate în considerare plecând de la inconsecvenţa creștinilor cu trăirea Evangheliei. Creștinii au refabricat un Iisus Hristos după chipul lumii, înţelegându-L în diferite ipostaze ideologice: Iisus monarhistul, Iisus proletarul, Iisus comunistul, Iisus idealistul naiv, Iisus înţeles în logica divertismentului din societatea spectacolului, et[. Mesajul Revelaţiei a fost deturnat, întrucât cei ce au pretins că sunt purtătorii și transmiţătorii ei L-au trădat prin viaţa lor pe Hristos Cel răstignit și înviat. Pentru a înţelege deturnarea creștinismului este necesar un examen al propriei conștiinţe, făcut cu luciditate.

Ellul arată că trebuie evitate două poziţii extreme: pe de o parte condamnarea în bloc a tot ceea ce ţine de creștinism și de Biserică, de a transforma Biserica în sursa tuturor relelor, a obscurantismului, et[. (aceasta este linia ideologiei progresiste); pe de altă parte, evitarea unei poziţii triumfaliste, de autosuficienţă a creștinilor. Ellul arată că tocmai sufixul – *ism* din cuvântul *creștinism* indică într-un fel o tendinţă ideologică, de falsificare a acestuia într-o religie care propune idealuri. El arată realismul credinţei creștine, faptul că această credinţă nu se bazează pe ideea de Dumnezeu. Dumnezeul Cel viu care ˇS-a adresat în istorie lui Avraam, Care a vorbit cu profeţii și ˇS-a întrupat în Persoana lui Iisus Hristos, nu este o idee (nu are nimic de a face cu idealismul hegelian și nici cu idealurile propuse de religia marxistă). Mecanismele ideologice deturnează esenţa și consistenţa vie a unei

gândiri și a unor evenimente de viaţă, transformându-le în mesaje falsificatoare decuplate de la sensul originar al celor invocate.

Ellul încearcă să explice cum se împacă promisiunea Mântuitorului de a fi cu noi până la sfârșitul veacului, că Biserica nu va fi biruită nici de porţile iadului, că Hristos și Duhul Sfânt sunt prezenţe efective în viaţa Bisericii, cu faptul că se constată o falsificare a credinţei creștine. *Biserica este trupul tainic al lui Hristos în care trăim prin Duhul Sfânt. Însă Duhul Sfânt nu este unul al puterii lumești, nu este dictatorial, eficient din punct de vedere managerial și generator de automatisme. Sfântul Apostol Pavel mărturisește că unde este Duhul lui Dumnezeu este libertate. Tocmai de aceea Duhul Sfânt nu forţează, nu obligă, ci ne cheamă la trăirea Adevărului în dragoste. Ellul se întreabă care sunt mecanismele, strategiile și structurile care îi determină pe mulţi dintre creștini să prefere duhul lumii în detrimentul Duhului lui Dumnezeu. Ellul arată că transformarea credinţei și a vieţii creștine într-o religie care să îndeplinească utilitarist nevoile omului, ușor de instrumentalizat de puterile acestui veac, indiferent de circumstanţele și de contextele istorice, este una din deturnările fundamentale prin care vrăjmașul cel viclean, tatăl minciunii oferă iluzia unei Evanghelii deturnate și amăgitoare. Asumând această linie de adaptare, de conformare la duhul lumii, creștinul trăiește cu amăgirea că îşi îndeplinește corect datoria faţă de Dumnezeu, trăind însă în afara Duhului și Adevărului lui Hristos.*

6.4. *Coordonatele teologice ale gândirii lui Ellul*

Jacques Ellul nu a avut o educaţie religioasă. Tatăl său era agnostic, mama o protestantă practicantă, dar fără să îi menţioneze ceva vreodată lui Ellul despre credinţă. Acesta ˇs-a convertit printr-o experienţă personală. Nu oferă prea multe detalii despre cum anume ˇs-a întâmplat, dar a fost o trăire care i-a schimbat viaţa. Convertirea ˇs-a întâmplat la 10 august 1930, în timp ce traducea Faust. Fără să explice prea mult momentul respectiv, Ellul spune

că a fost o convertire oarecum violentă, petrecută după mai mulţi ani de rezervă la adresa credinţei. El asocia creștinismul cu un fel de morală restrictivă, cu o sumă de constrângeri și de acte repetitive. El precizează că Dumnezeu i-a vorbit și i ˇS-a revelat ca fiind Cuvântul și nu a știut că, de fapt, creștinismul presupune libertatea: libertatea lui Dumnezeu și libertatea omului.

A citit de mai multe ori Sfânta Scriptură și menţionează că ˇs-a regăsit mult în prima parte a *Evangheliei* Sfântului Apostol Ioan și în capitolul 8 al *Epistolei către Romani* a Sfântului Apostol Pavel. Lectura acestui capitol a însemnat o experienţă decisivă pentru Ellul. El mărturisește:

„Am citit de mai multe ori Biblia. Am găsit lucruri intelectuale deosebite, cunoștinţe istorice remarcabile, texte poetice, subiecte de reflecţie profundă. Dar pentru prima dată, un text biblic precum cel din capitolul 8 al *Epistolei către Romani* a Sf. Apostol Pavel, a devenit Cuvântul lui Dumnezeu care mi. Se adresează. Niciodată până atunci un text nu ˇs-a transformat în Adevăr absolut, dincolo de orice dezbatere. Acest text pe care l-am citit de mai multe ori înainte, dintr-odată a devenit ca o lumină strălucitoare, oferindu-mi răspunsuri la mai multe întrebări. A devenit un Cuvânt viu care a constituit punctul de plecare pentru toate reflecţiile mele despre credinţă”[65].

La începutul credinţei sale, Ellul manifestă interes pentru Biserica Romano-Catolică, dar imediat după aceea se apropie de protestantism întrucât se regăsește mai mult în ceea ce presupune centralitatea Sfintei Scripturi. În apropierea de protestantism, un rol l-a avut *Federaţia franceză a asociaţiilor studenţești creștine,* Ellul

65 Mama lui Jacques, deși creștină practicantă, la solicitarea soțului, i-a promis acestuia că nu-i va spune nimic fiului lor despre credință. Ellul mărturisește cum i-a relatat mamei sale despre convertirea sa la credința creștină: „Am găsit-o pe mama în bucătărie și i-am spus: «Mamă, știi ceva? M-am convertit și cred în Iisus Hristos». Ea mi-a replicat fără măcar să se întoarcă și mi-a spus că nu este deloc surprinsă și că ea s-a rugat în fiecare noapte pentru asta, de când m-am născut” - Andrew Goddard, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 11.

recunoscând că această asociaţie creștină la influenţat mult în anii studenţiei în trăirea credinţei >»» creștine. în 1935, Ellul îl întâlneşte pe secretarul asociaţiei respective, Jean Bosc. Acesta îi va deveni prieten de-a lungul vieţii și mentor în teologie. în 1930, Ellul îl descoperise pe Kirkegaard, mărturisind că tot ce citea din filosoful danez îi mergea direct în inimă, rămânând pasionat de el de-a lungul întregii vieţi. Jean Bosc l-a îndreptat pe Ellul către Karl Barth, acesta rămânând teologul care l-a influenţat în mod semnificativ, mai ales prin teologia sa dialectică. Cu toate acestea, Ellul recunoaşte că nu a fost un *barthian* necondiţionat.»

Ellul ˇs-a implicat necondiţionat în viaţa Bisericii, aparţinând Bisericii reformate din Franţa, dar angajându-se și în dialogul ecumenic. Din 1945, Ellul ˇs-a implicat în formarea WCC-ului (Consiliul Mondial al Bisericilor). în 1946 a ţinut conferinţe la Institutul de la Bossey. A fost implicat în pregătirea documentului pentru prima Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor care ˇs-a desfășurat la Amsterdam în 1948. A lucrat alături de Reinhold Neibuhr, Nicolai Berdiaev, Emil Brunner. Ellul a activat în cadrul WCC până în 1950, fiind dezamăgit de preluarea de către această instituţie a agendei politice a stângii radicale. în 1966, într-o conferinţă susţinută la Geneva, a criticat puternic WCC, anunţând public despărţirea de instituţia respectivă.

În Biserica Reformată a Franţei a fost membru al Sinodului Nati-» onal între 1947 – 1951. A încercat alături de prietenul său Jean Bosc, să implementeze un program de măsuri pentru a facilita apropierea Bisericii de nevoile oamenilor, în special ale tinerilor, fără să reușească prea multe, din cauza unei inerţii instituţionale. în mare acest program viza trei coordonate: a) școlile teologice ar trebui să se adreseze tuturor celor interesaţi să studieze teologia atât pentru cei care vor deveni pastori, având posibilitatea să îşi testeze vocaţia în timpul studiilor, cât și celor care nu doresc să devină pastori, dar pot sluji Biserica în diferite domenii; b) studiile teologice trebuie să fie articulate la

realităţile, provocările și deschiderile din diferite domenii ştiinţifice, întrucât această coordonată ar fi utilă pentru misiunea Bisericii, ţinând cont că mentalitatea actuală a societăţii este puternic influenţată de autoritatea ştiinţei; [) studiile teologice trebuie să fie puternic legate de viaţa Bisericii și a societăţii, depășind o abordare abstractă, metafizică, decuplată de nevoile efective ale credincioșilor Bisericii și ale oamenilor din societate.

După moartea lui Jean Bose, Ellul a continuat acest program focalizat pe educaţie, prezentându-l în 1972 Sinodului Naţional, care l-a acceptat. Pe această linie, Ellul a recunoscut o anumită împlinire a eforturilor sale, în ceea ce privește învăţământul teologic. Totodată, Ellul a slujit ca pastor al comunităţii din Pessac, unde a locuit (lângă campusul universitar din Bordeaux). Ellul a structurat comunitatea, începând să ţină slujbe și programe de rugăciune în sufrageria casei sale, împreună cu Yvette, soţia sa. în puţin timp, comunitatea a crescut prin implicarea în diferite activităţi cu copii și tineri, precum și prin constituirea unui grup de femei, coordonat de Yvette.

Reflecţiile biblice ale lui Ellul au fost dezvoltate nu doar ca urmare a cercetării asidue a textului Sfintei Scripturi, dar și prin predicile și studiile biblice din parohie.

O altă misiune a lui Ellul în viaţa Bisericii Reformate din Franţa a fost organizarea împreună cu Bosc a Asociaţiei Profesionale Protestante, prin care aceștia au căutat să susţină formarea unei atitudini creștine, fundamentate biblic, pentru profesiile din diferite domenii, exprimându-se convingerea că Sfânta Scriptură poate să ofere un temei valoros inclusiv în exercitarea profesiei. Ellul, pe lângă cele, aproximativ, 60 de cărţi publicate, de-a lungul anilor a publicat în jur de 100 de articole în diferite periodice (precum *Reforme* și *Fois et Vie* – fiind în conducerea editorială până în 1985, după care a rămas pe o poziţie onorifică).

Ellul a încercat structurarea unei teologii realiste, care să îl ajute pe omul de astăzi din societatea tehnicistă

să trăiască într-un mod viu și convingător Cuvântul lui Dumnezeu. El ˇs-a străduit să trăiască în fidelitate faţă de acest Cuvânt, realizând o teologie profund înrădăcinată în duhul Revelaţiei biblice, în spiritul Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos. Ellul nu se consideră un teolog profesionist (deși a publicat multe cărţi de teologie) și nici nu și-a dorit acest lucru. Andrew Goddard încearcă să sintetizeze coordonatele teologice ale gândirii lui Ellul, plecând de la relaţia dintre Dumnezeu și lume, în termeni de comuniune și de ruptură, urmând linia dialectică a lui Ellul. Unii dintre autorii care au analizat gândirea teologică a lui Ellul au precizat că acesta a rămas un calvinist (Matheke), alţii precum Burke au afirmat hristocentrismul teologiei elluliene (Persoana Mântuitorului Hristos rămâne centrală), iar alţii precum Miller au subliniat centralitatea Cuvântului lui Dumnezeu în teologia lui Ellul.

Katharine Temple, într-un studiu, arată că piatra unghiulară a gândirii teologice a lui Ellul o constituie distincţia împărăţie-cetate. Darrel Fasching și Gabriel Vahanian au precizat că o importanţă semnificativă este dată de distincţia dintre sacru (care realizează funcţii sociologice de integrare și de legitimare în lume) și sfinţenie (aceasta presupunând transfigurarea și depășirea duhului lumii). Plecând de la aceasta abordare poate fi ˇînţeleasă distincţia, pe care Ellul o afirmă constant, între religie (asociată cu sacrul) și trăirea credinţei creștine ce conduce la sfinţenie. Daniel Clendenin evidenţiază că dialectica dintre necesitate și libertate reprezintă cheia înţelegerii gândirii teologice a lui Ellul. Centralitatea relaţiei dintre Dumnezeu și lume, prelungită în legătura dintre Biserică și lume, este remarcată de mai mulţi autori (de exemplu, Douglas Sturm și Vernard Eller). Tocmai de aceea, Goddard în sinteza sa, se oprește la analiza acestei relaţii dintre Dumnezeu și lume, reflectată în gândirea teologică a lui Ellul, înţelegerea eshatologică a lui Ellul în termenii promisiunii lui Dumnezeu pentru o comuniune cu întreaga creaţie înnoită (cer nou și pământ nou), asociată

cu manifestarea lui Dumnezeu în istorie, împlinită prin întruparea Fiului Său, determină o raportare dialectică și exprimată în legătura dintre Dumnezeu și lume, prin comuniune și fractură (în expresia lui Goddard).

Referitor la identitatea lui Dumnezeu, Ellul mărturisește crezul în Dumnezeu, Sfânta Treime într-o manieră asemănătoare cu Barth și Moltmann, dar fără să speculeze, fără să dezvolte sistematic, o anumită doctrină. De altminteri, Ellul a recunoscut constant că ˇs-a ferit să speculeze, să caute o coerenţă intelectuală de tip filosofic, să dezvolte argumente cu privire la Dumnezeul descoperit prin Revelaţia biblică. Pentru Ellul, Dumnezeu este Dumnezeul Cel Viu, Cel cu totul altul, dragoste și libertate. Aceste patru caracteristici sunt asociate Dumnezeului invocat în gândirea teologică a lui Ellul.

Ellul evidenţiază comuniunea dintre Dumnezeu și creaţie, precum și faptul că aceasta este structurată și împlinită prin Cuvântul lui Dumnezeu. Totodată, Ellul menţionează ruptura care a apărut între Dumnezeu și creaţie prin căderea în păcat. El critică poziţia unor teologi care nu mai iau în consideraţie realitatea căderii în păcat, dezvoltând o viziune optimistă exagerată, fără consistenţă și ușor de aliniat la ideologia progresistă (linia lui Teilhard de Chardin este emblematică în acest sens).

Plecând de la realitatea căderii în păcat și de la anticiparea eshatologică a împărăţiei lui Dumnezeu în istorie *(deja)* prin viaţa Bisericii, dar fără să se împlinească în această istorie *(nu încă),* Ellul subliniază că această tensiune eshatologică poate cultiva o conștiinţă profetică pentru creștini. Astfel, sunt evitate două extreme, pe de o parte deturnarea conștiinţei eshatologice prin imanentizarea ei, prin istoricizarea ei radicală. Pe această linie există riscul ca însăși misiunea Bisericii să fie aliniată la idealuri istorice (de exemplu, creștinarea societăţii, a lumii). Dar lumea rămâne lume, și este o iluzie să se creadă că împărăţia lui Dumnezeu poate fi instalată în această lume. Creștinul își dorește pregustarea împărăţiei cerurilor aici și acum (precum în cer așa și pe pământ) dar

este o utopie să se creadă că cerul poate fi ˇîmplinit pe acest pământ. Pe de altă parte, eshatonul nu trebuie separat radical de istorie, întrucât Dumnezeul Cel Viu este Domnul istoriei, voia Sa se manifestă concret în această istorie, sensul ei împlinindu-se eshatologic.

Ellul analizează convertirea atitudinii religioase în noile mituri ale societăţii actuale. El evidenţiază cu luciditate faptul că este o iluzie să se creadă că eliminarea formelor tradiţionale de religiozitate presupune o absenţă a religiosului, a miturilor. Omul, prin natura sa este o fiinţă religioasă, el manifestându-se într-un mod religios. Secularizarea nu poate elimina religiosul, doar îl reconfigurează. Vechile mituri tradiţionale sunt restructurate și în societatea actuală sunt promovate cu religiozitate alte mituri.

Dintre miturile societăţii actuale, Ellul insistă asupra mitului progresului și analizează implicaţiile mitului muncii. *Homo religiosus* devine mai degrabă *homo faber.* Ideologiile actuale sunt vehiculate în promovarea cu obstinaţie a mitului progresului, a faptului că suntem angajaţi într-o istorie marcată de un progres inevitabil. Progresul este determinat și de maniera de angajare a omului, de felul în care el muncește stăruitor, cu o credinţă neclintită în progres, el fiind făuritorul propriului său destin. Astfel, *în societatea tehnicizată de astăzi se constată o recrudescenţă a religiosului, o manifestare a religiei, dar în cheia mentalităţii determinate de tehnologiile și de ideologiile actuale. Religia este legată de nevoia de securitate, de consolare, de a oferi atât în prezent, dar și pentru viitor răspunsuri securizante pentru nevoile omului. încă prin religiile arhaice, în faţa fricii trăite de oameni, fenomenele naturale au fost divinizate, căutându-se o anumită protecţie în faţa evenimentelor naturale sau istorice. În prezent, știinţa și tehnologia sunt noi mituri prin care sunt oferite răspunsuri încurajatoare, soluţii pentru nevoile omului care-și pune încrederea tot mai mult în noile religii seculare. Religia nu a fost eliminată de către secularism, ci metamorfozată în diverse*

religii seculare. Dintre acestea, tehnologia reprezintă o categorie aparte, fiind forma dominantă de religiozitate în societatea de astăzi.

Ellul afirmă distincţia dintre creștinism și religie, faptul că există o diferenţă fundamentală între credinţa creștină întemeiată pe Revelaţia Dumnezeului Celui viu și religia considerată creștină. El menţionează că în mod constant Sfânta Scriptură ne pune în vedere diferenţa dintre Revelaţia lui Dumnezeu, felul în care Dumnezeu îşi descoperă voia Sa și reprezentarea omului cu privire la Dumnezeu. Această reprezentare ţine de religie. Creștinismul, deși este văzut de mulţi teologi ca religia prin excelenţă, împlinirea sau vârful religiilor, este înţeles de Ellul ca o eliberare de religie. În mod constant, religia este legată de tendinţa unei reprezentări cuprinzătoare a lumii și, totodată, de putere, pe când Evanghelia ne propune libertatea în Duh și Adevăr, prin care ne desprindem de duhul acestei lumi. Religia fiind legată de puterea exersată în duh lumesc, de dominare, conduce la violentă. Ori, creștinismul tocmai pentru că nu este religie, ci Revelaţia împlinită prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, propovăduiește un mod nelumesc de viaţă, trăit în această lume, dar nefiind din lume.

Ellul critică poziţia teologului Harvey Cox care afirmă asumarea creștinismului ca religie seculară, crezând că adaptarea creștinismului ca o religie integrată mentalităţii seculare poate fi o formă viabilă de supravieţuire în creuzetul religiilor secularizate de astăzi. Ellul arată că un astfel de creștinism trădează autenticitatea Evangheliei. Iisus Hristos ca Superstar, ca guru, ca revoluţionar, et[. nu este Hristosul Evangheliei. Creștinismul construit ca religie adaptată la motivele spiritualităţilor new age, gnostice, sincretice, tehnologice de astăzi înseamnă trivializarea Adevărului Evangheliei. Este o atitudine mai riscantă decât ostilitatea deschisă la adresa Mântuitorului sau Evangheliei, întrucât într-un mod mai subtil consolidează iluzia că un Hristos adaptat la logica divertismentului, specifică mediului tehnologic actual,

reprezintă o soluţie de trăire a credinţei creștine.

În duhul lumii, Iisus Hristos este transformat de fapt într-un idol.

„Lisus este transformat în tot ceea ce este pe plac lumii. El devine un fel de calculator care poate cuprinde diverse imagini ce-L falsifică pe Hristosul Evangheliei. Aceste imagini sunt false. Procesul de a-L explica și de a-L prezenta într-un mod religios pe Iisus Hristos este falsificator și de fiecare dată urmărește logica de a-L adapta la duhul și înţelegerea lumii. Nu este cum se crede o formă de propovăduite modernă a Evangheliei, ci o denaturare a Evangheliei, o adaptare a ei la duhul lumii. Această tendinţă de a explica în cheie religioasă realitatea Evangheliei prezintă riscul unei idolatrizări. Este exact ceea ce prezintă revista *Paris-Match* în titlul *Iisus ca idol.* Este exact opusul a ceea ce mărturisește Evanghelia”[66].

Credinţa mărturisită de Jacques Ellul

7.1. *Conștiinţa eshatologică – temei al mărturisirii credinţei*

Ellul afirmă că mărturisirea credinţei nu este un lucru facil. Nu este ușor să precizezi credinţa care generează o anumită gândire și trăire, o viziune și o înţelegere asupra lumii. El mărturisește că înainte de a preciza clar și unitar în ce constă credinţa lui, îi este mai la îndemână să spună în ce anume nu crede. Mai ales în lumea de astăzi când suntem învăluiţi și fascinaţi de atâtea fantasme care operează direct aspra minţii și a sufletului, este esenţială dezvoltarea și cultivarea discernământului, capacitatea de a observa vicleniile lumii în care trăim și să putem spune: *Nu,* să nu ne lăsăm furaţi de mirajul acestei lumi.

Prin faptul că Ellul a dezvoltat o analiză riguroasă și lucidă a realităţilor cu care se confruntă omul şi societatea, că a accentuat într-un mod implacabil implicaţiile sistemului tehnologic actual, a fost considerat un pesimist, un anarhist radical și reacţionar. Aceste epitete sunt folosite pentru a discredita o persoană, fòri a

66 J. Ellul, *The New Demons...*, p. 158.

încerca în mod onest să îi fie cunoscută viaţa și lucrările sale. În fond, Ellul chiar în analizele sale, care par să ne conducă la situaţii fără ieșire, omenește vorbind, rămâne în mod fundamental împăcat și transmite seninătatea credinţei prin speranţă în Hristos Cel răstignit și înviat. Temeiul speranţei sale este Revelaţia biblică. Ellul scrie și insistă asupra speranţei întemeiate prin descoperirea din Sfânta Scriptură, întrucât Dumnezeul revelat în ea este Domnul istoriei, Cel care va fi totul în toate, într-o perspectivă eshatologică. Ultimul cuvânt nu este rostit în această istorie, miza acesteia nefiind jucată doar în cadrele istoriei căzute, ci în eshaton. Dar conștiinţa eshatologică, imprimând o atitudine profetică, nu înseamnă evadarea din istorie sau neglijarea ei, ci presupune capacitatea de articulare a eshatonului cu istoria, trăirea anticipată a împărăţiei Cerurilor aici și acum. Ellul, inclusiv în lucrările sale istorice și sociologice, deși nu afirmă în mod explicit credinţa sa creștină, așa cum o face în cărţile sale teologice, are o înţelegere care se dezvoltă pe fundalul asumării și trăirii consecvente a condiţiei creştine.»

Ellul mărturisește că trebuie făcută distincţia între *credinţă* și *încredere.* Credinţa este ireductibilă la încredere. încrederea se manifestă prin convingerile pe care le asumăm și le exprimăm zilnic prin ceea ce gândim și facem. Viaţa nu poate exista în absenţa încrederii, în mod similar nici trăirea relaţiilor interpersonale și funcţionarea societăţii, nu pot fi posibile în absenţa încrederii. Există o încredere în ceea ce se spune în diferite instituţii, o încredere în aproapele nostru, o încredere în descoperirile științifice. De exemplu, prin încredere poate fi primit adevărul exprimat prin teoria relativităţii a lui Einstein, chiar dacă nu stăpânim aparatul matematicilor superioare, necesar pentru demonstraţiile realizate în cadrul teoriei. Ellul indică, însă, că spre deosebire de încredere, credinţa se referă la Dumnezeul Cel viu. Plecând de la această premisă, Ellul subliniază că, tocmai de aceea, credinţa creștină este ireductibilă la religie. Religia (de la semnificaţia cuvântului *a lega)* îi

leagă pe oameni împreună de un Dumnezeu obiectivizat sau personificat. Astfel, religia poate fi teologia redusă la studierea unui Dumnezeu înţeles ca obiect de cercetare, religiile naturii (personificarea lui Dumnezeu prin diferite fenomene naturale), o anumită ideologie (de exemplu religia progresului), tehnologia care pretinde integralitatea, revendicându-l pe om întru totul.

Plecând de la cele menţionate, redau în sensul celor afirmate, cuvintele lui Jacques Ellul:

„Nu cred în progres, în religie, în politică, în ştiinţă, în tehnologie ca un răspuns final la viaţa omului şi a societăţii [...]. Obiectele religiei pot fi diferite, cu unul sau mai mulţi dumnezei proiectaţi în cer sau pe pământ. Diferite tendinţe umane pot fi deificate şi pot fi transformate în religii. Raţiunea sau ştiinţa pot fi deificate, raţionalitatea tehnică, la fel. Nazismul are propria religie, precum şi marxism-leninismul. Naţionalismul poate fi transformat în religie. Progresul a devenit, în mentalitatea actuală, cheia pentru religiile contemporane seculariste. Fiecare religie are propriile ritualuri şi mituri [...]. Credinţa în Dumnezeu şi în Fiul lui Dumnezeu care ˚S-a întrupat concret în istorie nu este o proiecţie abstractă, ipostaziind dorinţele sau valorile omului, nu este o valoare absolutizată, aşa cum în mod eronat spunea Feurbach [...]. Credinţa presupune dialogul interpersonal, răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu”[67].

Practic, prin credinţă este trăită împlinirea libertăţii, prin viaţa în Duh şi Adevăr.

Referindu-se la ceea ce crede, Ellul enumeri sensul, cuvântul, dialectica, setea după Dumnezeu, viaţa în dragoste. Pentru Ellul totul are un sens, nimic nu este întâmplător, totul este proniator (în cuvintele Părintelui Constantin Galeriu). Inclusiv, în evenimentele şi în situaţiile pe care suntem tentaţi să le catalogăm ca fiind absurde, există un sens, fiind chemaţi să îl identificăm. în întâlnirea cu cineva, în boală sau în necazuri, în situaţiile

67 Jacques Ellul, *What I beţive,* William Erdmans Publishing Company, Michigan, 1989, pp. 2, 4-5.

de succes pe care le avem, în tot ceea ce trăim există un rost și este foarte important să vedem cum anume îl integrăm în sensul final al vieţii noastre personale. Totodată, Ellul subliniază că realitatea cuvântului ţine de sfera adevărului. Mai ales în societatea divertismentului de astăzi, dominată de imagini, adevărul și, în consecinţă, cuvântul sunt supuse trivializării. Prin Cuvântul lui Dumnezeu ˚s-au făcut toate. Totodată, cuvântul ţine de darul dumnezeiesc făcut omului, prin care acesta poate să îi răspundă lui Dumnezeu. Dar în cuvântul omului căzut poate fi și minciună, întrucât el a fost înzestrat cu liberate. Răspunsul omului nu este în sfera necesităţii. în fiecare cuvânt al nostru se reflectă atitudinea unui anumit răspuns, a unei anumite așezări în faţa cuvântului lui Dumnezeu. Atunci când mistificăm adevărul cuvântului, nu îl minţim doar pe Dumnezeu sau pe aproapele nostru, ci în mod fundamental ne minţim pe noi înșine.

Ellul, referindu-se la dialectică, arată prin câteva exemple cum aceasta reprezintă o coordonată a Sfintei Scripturi: Dumnezeu este prezent în istorie, este Eliberatorul și Conducătorul omului, dar în același timp nu îl obligă pe acesta la ascultare făcută în mod necesar, deterministă și condiţionată; pe linia teologiei lui Jürgen Moltmann, Ellul arată că dialectica biblică se manifestă prin promisiunea și împlinirea lui Dumnezeu care face o promisiune, iar odată împlinită urmează o altă promisiune; dialectica se mai manifestă prin legătura dintre universal și rest: Dumnezeu alege un popor pentru a se adresa lumii întregi, Fiul lui Dumnezeu. Se întrupează concret într-o condiţie umană dată, dar mesajul Evangheliei este universal. Este modul lui Dumnezeu de a lucra în lume şi de a se adresa în mod universal, folosind anumite rămășiţe (condiţia profetică este evidenţiată în această perspectivă). Totodată, tensiunea dintre *deja* și *nu încă* denotă o conștiinţă eshatologică, manifestată în mod dialectic în cadrul istoriei.

Referindu-se la lucrările sale, Ellul precizează că a asumat în mod constant metoda dialectică, plecând de la

premisa că nu a putut ţine împreună credinţa sa creștină cu manifestările existente în lume. Având în vedere această poziţie, Ellul afirmă că nu există o știinţă creștină, o politică creștină, o economie creștină, o sociologie creștină etȷ. Pot există oameni de ştiinţă, cercetători redutabili din diferite domenii de cercetare care să fie creștini, dar fără ca cineva să poată pretinde că dezvoltă o matematică creștină, o fizică creștină sau neuroștiinţe creștine. Precum existenţa unui partid creștin ar presupune o trădare a Evangheliei, pot să fie creștini practicanţi, implicaţi în partide politice și în viaţa politică, dar nu pot pretinde că fac un partid creștin sau o politică creștină. Pot asuma o atitudine specifică Evangheliei în situaţiile cu care se confruntă, dar nu pot genera acţiunea politică în sine. La fel cei care studiază orice domeniu: știinţele universului sau cele ale vieţii, pot evalua în ce măsură informaţiile și teoriile învăţate corespund cu convingerile lor creștine (în cazul în care acestea există), dar nu pot pretinde că fac o sociologie sau o biologie creștină. Ellul concluzionează și spune că dialectica nu l-a condus doar la observarea contradicţiilor prin asumarea tensiunii dintre Duhul lui Dumnezeu și duhul lumii, ci l-a ajutat să înţeleagă că de fapt coerenţa unitară și cuprinzătoare a lumii este văzută atunci când împărtășim prin viaţa noastră Adevărul Evangheliei, întrucât Iisus Hristos este Calea, Adevărul și Viaţa din care și prin care sunt toate.

Referindu-se la felul în care a aplicat Evanghelia în scrierile sale, atât sociologice, cât și teologice, Ellul mărturisește:

„Ceea ce am făcut reprezintă rezultatul unei reflecţii serioase și riguroase. Fiecare parte a muncii mele are o importanţă specifică. În calitate de sociolog am fost realist și știinţific, folosind metode specifice în acest domeniu de cercetare. Ca teolog, deopotrivă, am încercat să prezint cu maximă fidelitate interpretarea Revelaţiei biblice și, totodată, rămân intransigent, fără să fac nicio concesie duhului lumii. Dialectica nu a presupus pentru mine

separare, ci corelare […]. Pentru mine, în situaţia concretă în care sistemul tehnologic de astăzi ne acaparează în totalitate, ne pretinde să fim doar ai acestei lumi, trăind în duhul ei, este important să mărturisesc despre ceea ce presupune condiţia transcendentă a credinţe creștine, care este o condiţie fundamentală a continuării istoriei, a vieţii omului în ceea ce ţine de natura lui umană, de faptul că este purtător al chipului lui Dumnezeu”[68].

Ellul arată că prin impunerea sistemului tehnologic în societatea de astăzi, semnificaţiile realităţilor și valorilor trăite de oameni de-a lungul timpului, dobândesc o altă reprezentare, întrucât acest sistem se substituie progresiv realităţii și vieţii. Odată cu dezvoltarea și complexificarea sistemului tehnologic, atât mediul natural, cât societatea reală îşi pierd din importanţă, fiind substituite treptat de mediul tehnologic. Nu înseamnă că nu mai există natura ca mediu dat de Dumnezeu, dar omul integrat tot mai profund în mediul tehnologic este conectat la acesta, în mare măsură în viaţa sa. La fel, nu se poate spune că societatea este eliminată cu totul, că oamenii nu se organizează în anumite instituţii, existând structuri politice și fiind promovate politici publice, doar că toate aceste măsuri sunt în sensul dezvoltării tehnologice, întrucât perfecţionarea este asociată cu progresul care poate asigura dezvoltarea durabilă.

Jacques Ellul insistă asupra impactului sistemului tehnologic, inclusiv în ceea ce ţine de miza modificării naturii umane. El nu pretinde că viziunea sa în ceea ce privește determinismul tehnologic este o teorie ştiinţifică sau că răspunde tuturor problemelor ridicate, ci este o ipoteză avansată de la intuiţiile sale și de la convingerile de viaţă dobândite și împărtășite în mod existenţial. Astfel, el nu admite poziţia unui guru, a unui prezicător; de altminteri, menţionează că odată cu dezvoltarea tehnologiei profesia de futurolog este compromisă (lucrurile se schimbă atât de rapid prin tehnologiile

68 Jacques Ellul, *What I be live,* William Erdmans Publishing Company, Michigan, 1989, pp. 45-46.

actuale, încât este greu să prezici ceea ce se va întâmpla nu doar pe termen mediu, ci și pe termen scurt). Ellul mărturisește despre crezul său:

„[...] am insistat asupra riscurilor generate de sistemul tehnologic, întrucât cred că pericolele majore ale umanităţii în următoarea jumătate de secol vor fi legate de acesta; am făcut evaluarea sistemului tehnologic pentru a încerca să ajut în formarea unui discernământ, astfel încât să distingem între ceea ce vrem să păstrăm și ceea ce suntem dispuși să pierdem, între ceea ce suntem gata să legitimăm ca fiind dezvoltare umană și ceea ce ar trebui să respingem ca dezumanizare. Cred că aceste alegeri sunt importante. Aceasta este o convingere care ţine de crezul meu”[69].

Ellul își afirmă credinţa mărturisită prin Crezul Bisericii, subliniază importanţa și angajarea în viaţa comunităţii de credinţă, participarea la tot ceea ce înseamnă trăirea credinţei în Iisus Hristos în experienţa Bisericii. El evidenţiază, totodată, deschiderile mai multor oameni de știinţă către credinţă, nevoia lor de transcendent, modificată inclusiv de interpretarea propriilor rezultate din activitatea de cercetare știinţifică, dar arată riscurile concordismului. Credinţa în Dumnezeu nu poate fi argumentată, nu poate fi epuizată într-un discurs formal. Inclusiv, experienţa credinţei prin Revelaţia biblică nu este transmisibilă și este ireductibilă la o concepţie sistematică. Ellul evidenţiază riscul transformării teologiei în metafizică, atunci când filosofarea despre Dumnezeu devine temei al gândirii teologice.

Dumnezeu Cel transcendent, deși lucrează în lume, este deopotrivă Creator, Proniator și împlinitor al întregii creaţii (în cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul), este ireductibil la ceea ce poate înţelege și exprima omul. Inclusiv, experienţa personală sau eclesială nu poate constitui temeiul legitimării credinţei în Dumnezeu prin

69 Jacques Ellul, *What I believe,* p. 140.

argumente, prin discurs. Afirmarea radicală a transcendenţei lui Dumnezeu nu înseamnă o separare a Lui de creaţia Sa, o absenţă a lui Dumnezeu Cel viu din lume, întrucât El este Domnul istoriei, ci constituie un temei pentru a nu ne încrede în puterile noastre autonome. Această poziţie reprezintă un avertisment serios, inclusiv pentru creștinii de astăzi, influenţaţi de logica autonomă a sistemului tehnologic, entuziasmaţi de posibilităţile deosebite de a folosi aplicaţiile tehnologiilor actuale în promovarea unei misiuni cât mai eficiente a Bisericii.

Referitor la această poziţie, Ellul arată că o teologie a orizontalităţii, captivă în imanent și adaptată la nevoile sistemului tehnologic, nu poate oferi speranţă omului de astăzi.

„Dacă speranţa este încă posibilă, dacă există posibilitatea ca umanitatea să continue, dacă există un sens profund al vieţii, dacă există dragoste care nu e integrată în tehnică, dacă există adevăr ce nu este folositor sistemului, dacă mai este dor pentru libertate, atunci acestea pot fi realizate doar prin transcendenţă. Dumnezeul transcendent care intervine în istorie, nu este *deus ex machina.* Dumnezeu Cel transcendent este în afara sistemului a cărui putere lucrează în imanent, fără să poată integra transcendentul (de aceea încearcă să îl deturneze). Așadar, oricât de mult ˘s-ar dezvolta sistemul tehnologic, Dumnezeu Cel transcendent, doar El ne poate da o referinţă, o vedere dincolo de imanenţa sistemului. Doar El ne poate salva, dincolo de strategiile și puterile noastre, întrucât ceea ce este autentic, transcendent nu poate fi constituit de om […]. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat este Transcendenţa întrupată în istorie, fiind cu noi până la sfârșitul veacurilor. Acest Dumnezeu prin care toate ˘s-au făcut, sunt și se vor împlini, introduce ceva nou, inclusiv în cadrul sistemului tehnologic. Această noutate, cu totul altceva decât ceea ce reprezintă duhul lumii, constituie temeiul speranţei, dincolo de promisiunile utopice furnizate de propaganda

ideologică a sistemului tehnologic”[70].

Ellul arată că în societatea tehnicizată, inclusiv rugăciunea este influenţată. Fiind conectat la atâtea medii tehnologice, omul de astăzi crede că inclusiv legătura lui cu Dumnezeu, cu Maica Domnului, cu sfinţii se realizează în mod similar printr-o conexiune automată. Totuși, Dumnezeu nu a optat să se adreseze omului prin *smart-phone* sau prin reţelele de socializare. Iluzia comuniunii interpersonale, oferită de mediile tehnologice actuale, poate deveni una a amăgirii, de a crede că rugăciunea poate fi trăită într-un mod asemănător, urmărind comod Sfânta Liturghie la televizor sau ascultând Paraclisul Maicii Domnului pe *You˘Tube.*

Ellul arată că rugăciunea nu este o procedură tehnică, ea nu vizează o eficienţă de tip tehnic. În rugăciunea autentică, importantă este starea de închinare pe care o asumăm, felul în care ne așezăm lăuntric în faţa lui Dumnezeu, întrucât El este cunoscător al inimilor oamenilor. Mai ales în contextul invadării, atât în spaţiul personal de acasă, dar și în spaţiul liturgic, cu medii tehnologice, este foarte important efortul unei adunări lăuntrice, pentru a nu ne lăsa dispersaţi de puterea de operare a acestor medii. Reconfigurarea lăuntrică prin rugăciune este autentică atunci când se face în Duh și Adevăr.

Ellul menţionează că tehnologia implementează divertismentul, reușind să transforme inclusiv rugăciunea într-un act de divertisment. Printr-o rugăciune autentică putem depăși nimicnicia, superficialitatea induse de spiritul divertismentului. Ellul afirmă:

„Rugăciunea este plasată prin dimensiunea sa eshatologică, în mijlocul ultimei lupte (care mereu este prezentă) împotriva nimicniciei în acţiune, a nimicului iluzoriu care pretinde că este ceva. Imaginea biblică a acestei nimicnicii, a diavolului care transformă totul în derizoriu, este cea a șarpelui, a leviatanului ce este gata să ne încolăcească, corespunde atât realităţii prezente cât și

70 Jacques Ellul, *What I believe,* pp. 182, 187.

celei finale. Prin rugăciune putem depăși acest spirit nihilist al insignifiantului, al derizoriului. Rugăciunea dă consistenţă vieţii, acţiunii, relaţiilor interumane, atât în lucrurile mari cât şi în cele mici. Rugăciunea face posibilă deschiderea istoriei spre eshaton. Așadar, rugăciunea este biruinţa asupra nimicului, a futilităţii, a insignifiantului”[71].

Prin articularea tensiunii între istorie şi eshaton, inclusiv în actul rugăciunii, Ellul arată că cei care doresc să schimbe lumea trebuie să plece de la propria lor schimbare, să caute să-și înnoiască mintea, fără să se potrivească duhului acestui veac, în conformitate cu cele exprimate de Sf. Apostol Pavel. *Rugăciunea nu înseamnă doar contemplare, ci și o puternică acţiune în istoria concretă, dar aceasta nu se reduce la un activism exterior, ci este orientată eshatologic, existând conștiinţa că nimic adevărat nu poate fi făcut fără ajutorul lui Dumnezeu. Rugăciunea nu înseamnă pasivitate și abandon în faţa puterilor răului care lucrează în istorie, ci presupune curajul acţiunii și mărturisirii în Duh și Adevăr, în fidelitate faţă de vocaţia profetică a Revelaţiei biblice.*

„Credinţa și rugăciunea nu înseamnă un refugiu într-o spiritualitate dezântrupată care cultivă pasivitatea. Credinţa nu înseamnă securizare prin formule, prin tipare de tip legalist, ci implică riscul și curajul. Credinţa nu înseamnă anemie pietistă, ci se bazează pe Dumnezeul profeţilor și pe Dumnezeul întrupat în Persoana lui Iisus Hristos care ne-a eliberat de robia păcatului”[72].

7.2. *Trăirea credinţei creștine în contextul tehnologiilor actuale*

Nicolae Berdiaev vorbește despre faptul că tehnica reprezintă o realitate centrală pentru omul contemporan, că vizează destinul lui și al culturii sale. El menţionează că, în principiu, din partea creștinilor există două atitudini

71 Jacques Ellul, *Prayer and Modern Man,* The Seabury Press, New York, 1973, p. 177.

72 Jacques Ellul, *Resist the powers,* Albatros Books Sutherland, Australia, 1995, p. 258.

principale cu privire la tehnică. Mai întâi este vorba despre cei care consideră că tehnica este neutră, nu îi privește în mod direct, ci mai degrabă este o problemă a specialiștilor. Creștinii se pot bucura împreună cu ceilalţi semeni de beneficiile tehnicii. Apoi, există o atitudine apocaliptică, prăpăstioasă: tehnica este o expresie a forţelor întunericului, o dezlănţuire a lui Antihrist pe pământ. Berdiaev menţionează că prima atitudine se bazează pe indolenţă, a doua pe teamă.

Berdiaev încearcă să asume o abordare realistă, observând ambivalenţa tehnicii. El asociază supremaţia tehnicii și a mașinii, ascendenţa acestora asupra omului prin impunerea organizării riguroase a vieţii, astfel dezvoltându-se un spirit prometeic. Berdiaev precizează caracterul gnostic și dimensiunea dezântrupată a tehnicii. Prin tehnică este creată o altă lume, lipsită de forţa raţionalităţii dumnezeiești întrupată în creaţie. Este diferenţa dintre creaţia dată de Dumnezeu, făcută de Creator şi lumea făcută de om.

Berdiaev notează că:

„Tragedia constă în răzvrătirea creaturii împotriva Creatorului. Este taina căderii în păcat a omului, repetată în istorie. Spiritul prometeic al omului este incapabil să stăpânească tehnica generată de el care dobândește forţe imprevizibile. în orice proces de raţionalizare, în cele din urmă omul este înlocuit de mașină […]. Mașina îi cere omului să asume imaginea ei, în timp ce omul poartă chipul lui Dumnezeu […]. Puterea tehnicii provine din prevalenţa structurii sale de tip religios […]. Abolirea timpului prin viteza artificială a tehnicii înseamnă erodarea conștiinţei veșniciei […]. Prin natura sa, civilizaţia tehnică este impersonală”[73].

Tehnica, prin sistemul tehnologic generat, are consecinţe importante nu doar în plan social, economic și politic. Tehnologia ca religie a societăţii tehnicizate alienează în mod fundamental trăirea unei spiritualităţi

73 Nicolas Berdyaev, „Man and Machine”, în Carl Mitcham, *Philosophy and Technology,* Free Press, New York, 1983, pp. 205, 213.

tradiţionale, inclusiv condiţia credinţei creștine. Tehnologia desacralizează lumea într-o manieră în care nicio ideologie nu a reușit să o facă. Pentru sistemul tehnologic nu există taină, totul este integrat într-un mod în care existenţa este imanentizată integral. *Misterul nu poate fi tehnicizat, transcendentul nu poate fi integrat, ca atare ele trebuie eliminate.*

Ellul, deși a fost acuzat de tehnofobie, pesimism, arată că în contextul sistemului tehnologic nu pledează pentru fatalism sau pasivitate. El mărturisește cu putere speranţa biruinţei vieţii asupra sistemului, a adevărului asupra amăgirii, a libertăţii în faţa tiraniei și sclaviei în faţa sistemului tehnologic. Convingerea speranţei mărturisită de Ellul derivă din încrederea în Adevărul Evangheliei, din optimismul întemeiat pe credinţa în Hristos Cel răstignit și înviat.

Credinţa creștină este temeiul speranţei mărturisite de Ellul, arătând în conformitate cu ceea ce scria Sf. Apostol Pavel în *Epistola către*

Galateni, că Hristos este Cel care ne-a eliberat şi suntem chemaţi să *7 Ì >*

trăim în libertatea dobândită întru Hristos, ca niște oameni liberi, nu *7 7* ca robi *{Galateni* 5,1).

„Pentru Ellul, Revelaţia dumnezeiască împlinită în Hristos este ultimul mesaj al libertăţii care nu poate fi ˇînlănţuită de niciun sistem. Pentru Ellul, creștinismul înseamnă o credinţă antireligioasă. El face distincţia între credinţă și religie: religia este o invenţie umană creată pentru constrângerea libertăţii, iar credinţa creștină nu reprezintă o religie, ci trăirea unei relaţii vii în dialogul dintre Cuvântul lui Dumnezeu și omul chemat să răspundă în cadrul acestei relaţii într-un mod liber. Pentru Ellul, libertatea este asigurată prin lucrarea Mântuitorului Hristos și a Duhului Sfânt. Totodată, creștini sunt chemaţi să îşi exercite libertatea inclusiv în condiţiile sistemului tehnologic, deconstruindu-i substraturile religioase și mitice, refuzând să se supună necesităţii tehnologice. Aceasta nu înseamnă că nu trebuie să folosească punctual

o tehnologie particulară sau o anumită aplicaţie tehnologică, însă trebuie să îşi formeze un discernământ, o trezvie, astfel încât să fie cunoscută ambivalenţa tehnicii și să se înţeleagă dacă este de folos utilizarea unei anumite tehnologii și să nu se spună că trebuie folosită pur și simplu, urmărind necesitatea și condiţionarea de tip tehnologic”[74].

Ellul atrage atenţia asupra riscului de a denatura mărturisirea Cuvântului lui Dumnezeu în misiunea Bisericii, atunci când sunt folosite mediile tehnologiei actuale. întrucât mesajul este mediul (pe linia lui MC ˇLuhan), conectarea la mediul tehnologic actual presupune de fapt împărtășirea unui mesaj dincolo de conţinutul celor promovate în cadrul mediului. Cuvântul nu înseamnă doar informaţie, ci presupune puterea de viaţă care derivă din relaţia interpersonală. Cuvântul nu există și nu poate fi receptat decât în cadrul unui dialog personal. Mai ales în lucrarea *La Parole humiliée,* Ellul arată diferenţa dintre cuvânt și imagine. El insistă asupra faptului că în societatea tehnicizată, cuvântul este trivializat, existând o dominare a imaginii.

Imaginaţia promovată prin persuasiunea imaginii favorizează propaganda. Ellul evidenţiază că, tocmai de aceea, inclusiv atunci când suntem bine intenţionaţi în motivaţia de a transmite credinţa prin mediile tehnologiei de astăzi, riscăm să intrăm în domeniul propagandei. El face distincţia fundamentală între universul auzirii și cel al vederii. Credinţa provine din auzite, conform Sfintei Scripturi, iar imaginea poate fi vehiculul dezvoltării unei gândiri și atitudini idolatre. Adevărul Cuvântului lui Dumnezeu nu se epuizează în informaţie, ci presupune împărtășire și comuniune în duhul credinţei. Harul acestei trăiri în credinţă și comuniune nu poate fi transmis prin mediile tehnologice unde primează informaţia și imaginea.

Ellul invocă cuvântul Mântuitorului, referindu-se la atitudinea Sfântului Apostol Toma: fericiţi cei ce nu au

---

74 Jeffrey P. Greenman, Read M. Schuchardt, Noah J. Toly, *Understanding Jacques Ellul,* James Charke Printing House, Cambridge, 2012, pp. 35-36.

văzut și au crezut. Totodată, Ellul face o profundă analiză plecând de la căderea în păcat a protopărinţilor, arătând cum imaginea devine un vehicul de favorizare a unei atitudini idolatre. Dumnezeu prin cuvânt i-a spus lui Adam să nu mănânce din Pomul cunoștinţei binelui și răului, în cadrul unei întâlniri, a unui dialog faţă către faţă. Cuvântul lui Dumnezeu nu a fost ascultat, protopărinţii încălcând porunca dumnezeiască, atunci când diavolul le arată fructul interzis al pomului, aceștia văzând că fructul era frumos la vedere. Pe de o parte avem cuvântul rostit de Dumnezeu și auzit de om, iar pe de altă parte avem căderea rezultată prin vederea instrumentalizată de diavol, prin care Adam și Eva sunt amăgiţi.

Ellul analizând dominarea imaginii și alienarea cuvântului prin mediul tehnologic actual, afirmă primatul imaginii asupra cuvântului, conferit de tehnologiile actuale care convertesc totul în imagine. Dacă un fenomen nu poate fi vizualizat, înseamnă că nu poate fi integrat în mediul tehnologic. Imaginea devine realitatea prin care simţurile și mintea noastră sunt supuse unei suprastimulări senzoriale și informaţionale. Adevărul este trivializat prin imagine, oamenii influenţaţi prin sistemul tehnologic, devenind spectatorii unui adevăr mutilat prin divertisment, lipsit de conţinut înnoitor. Astfel, prin imagine totul este transformat în spectacol, societatea devenind una a spectacolului în care viaţa și credinţa omului devin spectacole trăite prin medierea imaginii. Imaginea este asociată cu sugerarea unei atitudini, a unei preferinţe induse emoţional. în felul acesta, gândirea este slăbită, accentul nemaifiind pus pe idei forte, pe capacitatea unui cuvânt cu putere multă, ziditor, ci pe emoţii provocate prin imagini. Gândirea slabă este o expresie a primatului imaginii în raport cu cuvântul, a atitudinii emoţionale faţă de luciditatea dobândită prin exersarea unei raţionalităţi structurate prin cuvânt. Convingerea nu se mai bazează pe raţiunea întemeiată pe autoritatea cuvântului, ci pe emoţia generată de imagine, în aceste condiţii reflecţia critică este profund afectată.

Ellul face distincţia dintre realitate şi adevăr. Realitatea este conferită și reprezentată prin imagine, în timp ce adevărul ţine de sfera cuvântului. în condiţiile în care realitatea este reprezentată prin puterea imaginii, exersată prin mediile tehnologice actuale, există o erodare semnificativă a conștiinţei adevărului, o diluare a orientării către Adevărul întrupat prin cuvânt. Cuvântul mărturisește un adevăr care poate fi interiorizat printr-un efort personal, printr-o participare ce presupune răbdare, întrucât se desfășoară într-un timp semnificativ. Imaginea reprezintă o realitate receptată facil, instantaneu și fără efortul unei reflecţii personale, critice. Omul preia realitatea furnizată prin imagini fără să o interiorizeze prin experienţa propriei gândiri.

În această perspectivă se dezvoltă gândirea slabă în care inclusiv cuvântul este deposedat de conţinut: o logoree ce exprimă cuvântul care nu spune nimic.

„Pentru Ellul, orientarea către adevărul comunicat prin cuvânt presupune dialog și gândire consistentă, necesitând efort și răbdare. Dialogul, expunerea aprofundată a unor idei, articularea acestora într-un discurs care să urmărească un traseu ideatic par foarte dificile pentru omul integrat în mediile tehnologice de astăzi. El este obișnuit cu reprezentarea virtuală dată prin imagini, care conferă comoditate, eficienţă și o cale rapidă de receptare a realităţii. De aceea, inclusiv, educaţia astăzi trece de la cuvânt la imagini, de la idei articulate în expuneri argumentate și aprofundate la emoţii generate în mod facil prin imagini, de la formarea unei gândiri prin adunarea minţii la derularea unor imagini ce dispersează gândurile. Cuvântul nu mai poate fi urmărit decât cu mare greutate, cunoaşterea fiind exprimată astăzi prin imagini. Ordinea adevărului este deturnată prin discursul vid: obiceiul de a vorbi fără a spune nimic, care transformă cuvântul în ceva mistificator”[75].

Iconoclasmul, ca rezistenţă propusă de Ellul, reflectă

75 Jeffrey P. Greenman, Read M. Schuchardt, Noah J. Toly, *Understanding Jacques Ellul,* p. 54.

că el rămâne tributar protestantismului, dovedind o intransigenţă faţă de folosirea oricăror reprezentări iconografice. Însă *Cuvântul ˝S-a întrupat și plecând de la realitatea întrupării, El poate fi reprezentat. Cuvântul ca expresie a identităţii nu înseamnă reducerea icoanei la o imagine care închide realitatea în ea însăși. Icoana deschide spre o contemplare, spre o transfigurare a vederii prin ochii credinţei împărtășite prin experienţa harului. Critica la adresa invaziei și dominaţiei imaginii prin mediile tehnologiei actuale nu înseamnă refuzarea iconicităţii. Dimpotrivă, temeiul reciprocităţii dintre cuvânt și taină, dintre ceea ce auzim și ceea ce vedem, poate fi redescoperit și valorificat prin iconicitatea Cuvântului, mărturisită în mod elocvent în cadrul Tradiţiei mistagogice a Ortodoxiei.*

Repere din istoria și filosofia tehnologiei

Mașina – tipar de înţelegere a lumii și al omului

1.1. *Mecanizarea trupului și reciprocitatea om-robotoromovate prin tehnologii*

Mașina este o emblemă a modernităţii, mecanismele specifice unui angrenaj mecanic contribuind la consolidarea unei reprezentări mecaniciste a lumii. *Mașina nu a rămas doar un artefact, cu o raţionalitate tehnică, folosită în mod utilitarist pentru creșterea unei eficiente în spiritul unei logici bazate pe pragmatism. Mașina devine un tipar de înţelegere și de reprezentare a lumii, a omului, a vieţii. încă din Renaștere, prin cultura disecţiei, prin orientarea pe detaliile anatomice ale trupului, se poate spune că mașina a fost un fel de metaforă pentru trupul viu al omului și că trupul uman a constituit în mod reciproc o metaforă pentru mașină. Modernizarea consolidează această reciprocitate. Odată ce trupul omului este înţeles ca un angrenaj mecanic, structurat prin diferite mecanisme, în mod reciproc trupul omului va fi folosit ca un tipar pentru dezvoltarea ulterioară tot mai perfecţionată a unor mașini care să reproducă trupul omului. Pe această linie mecanicistă nu doar universul sau trupul omului sunt realităţi înţelese în mod mecanic, ci*

inclusiv sufletul și viaţa vor fi supuse unor investigaţii structurate pe logica mecanicistă. Odată cu dezvoltarea tot mai sofisticată a mijloacelor și a mediilor tehnice, înţelegerea și reprezentarea lumii și a omului vor fi mediate prin artefacte. Taina lumii și a omului (trup și suflet) va fi diluată prin dezvoltarea accelerată a unei înţelegeri tot mai artificializate, induse prin tehnică și tehnologie.

În contextul actual este tot mai mult acceptată și promovată ca fiind știinţifică ideea conform căreia trupul viu al omului este un vehicul mecanic controlat de calculator. Dematerializarea minţii prin interacţiunea tot mai pronunţată dintre om și calculator, promovarea unei existenţe dezântrupate în mediul virtual exprimă coordonate ale unui neognosticism fundamentat pe tehnologiile informaţiei și pe nanotehnologiile de astăzi, prin inteligenţa artificială, furnizându-se speranţe și entuziasm utopiilor transumanismului contemporan. De exemplu, producţia hollywoodiană din 2009, *Avatar,* un film SF, cu mare impact, promovează persuasiv pentru a întipări în conștiinţa publicului larg ideea conform căreia trupul omului nu ar fi decât un vehicul comandat de creier, iar odată ce creierul poate fi conectat la calculator, prin intermediul unui calculator poate fi controlat corpul unui avatar. Se consolidează reprezentarea conform căreia trupul omului nu reprezintă decât o mașină pilotată de creierul încapsulat în interiorul mașinii respective. Mai mult, creierul este asociat cu un calculator. Din moment ce există posibilitatea conectării dintre un creier organic și un creier non-organic (calculatorul), atunci prin medierea tehnologiei se poate realiza un transfer al pilotului, astfel încât să fie controlat trupul unui avatar. în această perspectivă se poate observa dematerializarea minţii, faptul că nu mai există o legătură între minte și trup, că mintea redusă la informaţii, la un *software,* poate controla diferite trupuri (uman sau al unui avatar), din moment ce trupul este redus la un *hard.*

Pe această linie, coordonatele ideologice ale

transumanismului sunt popularizate. O coordonată semnificativă a ideologiei transumaniste o reprezintă încrederea în posibilitatea descărcării minţii și a conștiinţei umane pe un suport extern tehnologic. Hans Moravec, încă din anii 1980, promovează acest scenariu al descărcării minţii și conștiinţei umane într-un trup suprauman artificial, consolidat prin tehnologii. Ray Kurzweil a devenit cel mai proeminent promotor al singularităţii (momentul în care tehnologia va avea un efect determinant, astfel încât nu va mai putea fi un punct de întoarcere din transformarea omului într-o mașină spirituală). Katherine Hayles, în lucrarea sa *How We Became Posthuman* din 1999, evidenţiază această perspectivă.

Réne Descartes este filosoful modernităţii. El este cel care a fun→

damentat un dualism, o separare între *res cogitans* și *res extensa.* Mai mult decât atât, în *Tratatul despre om* din 1664, Descartes nu doar că fundamentează o antropologie dualistă, prin separarea radicală dintre trup și suflet, dar dezvoltă o înţelegere mecanicistă a trupului uman. El va dezvolta o înţelegere a trupului uman ca o mașină. Dar în această perspectivă, inclusiv mintea considerată o realitate imaterială, un model informaţional, va fi abordată mecanicist. Filosofîa lui Descartes a contribuit la înţelegerea minţii ca la o realitate imaterială, disociată de trup și redusă la procesarea unor informaţii. Este ceea ce se crede astăzi că se poate construi o inteligenţă artificială printr-o tehnologie imaterială: tehnologia informaţiei.

Pe linia filosofici lui Descartes, doctorul francez din secolul al XVIII-lea, Julien Offray de La Mettrie, în lucrarea sa *Omul mașină,* afirmă că din moment ce trupul omului este o mașină, nu mai este nevoie nici de suflet, nici de Dumnezeu. El spune că sufletul și *res cogitans* afirmate de Descartes nu sunt decât iluzii, epifenomene ale omului mașină. Fiinţa umană nu este decât un mecanism. *Obiecti-*»

vizarea trupului uman astfel încât componentele și

funcţiile lui să fie înţelese ca secvenţe integrate într-un angrenaj de mecanisme conduce în mod reciproc la o antropomorfizare a mașinii. Trupul uman și mașina devin din ce în ce mai mult modele reciproce unul altuia. La Mettrie a publicat cartea *L3homme machine* în Leiden, un faimos centru de anatomie. Plecând de la această înţelegere mecanicistă a omului, La Mettrie a promovat un materialism agresiv.

Această înţelegere a trupului ca un mecanism este promovată încă din Renaștere, prin acceptarea și extinderea disecţiilor făcute pe cadavre umane. Prin disecţie, trupul este înţeles ca o colecţie de organe, fiecare putând fi ˟înţeles în sine, disociat de întreg, analizat în mod detaliat. Fragmentarea succesivă până la analiza și investigarea detaliilor era considerată o metodă eficientă pentru înţelegerea trupului uman. Jonathan Sawday, în două lucrări reprezentative: *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body în Renalssance Culture* (Routledge, Londra, 1995) și *Engines of the Imaginaţion: Renalssance Culture and the Râse of the Machine* (Routledge, Londra, 2007), numește cultura Renașterii o cultură a disecţiei. El arată că disecţia J»

devine un model arhetipal pentru mintea știinţifică a Occidentului. Anatomizarea alienează realitatea vie și complexă a trupului, fragmentându-l în obiecte disparate. *Disecţia dezvoltă o anumită perspectivă de a privi și de a înţelege realitatea. Este o perspectivă din care dispare viul existenţei, viaţa ca realitatea fundamentală și însufleţitoare a existenţei. Un anatomistface disecţii pe un cadavru, operând asupra trupului uman ca asupra unei mașini.*

Jonathan Sawday analizează reprezentările lui Vesalius din *Fabrica* și faimoasa pictură *Lecţia de anatomie a doctorului Nicolaes Tulp* realizată de Rembrandt van Rijn. El arată cum lecţiile demonstrative de disecţie (faimoase erau cele din Leiden și Amsterdam) nu au avut atât un rol considerabil în dezvoltarea cercetării medicale (cele din primă fază), cât mai ales în cultivarea

unei paradigme de înţelegere a trupului ca o mașină. Obiectivizarea trupului anatomic a condus la o depersonalizare a acestuia, la o înţelegere impersonală din care este eliminată unicitatea fiecărui trup. Prin lecţiile publice de disecţie, fiecare om nu-și mai poate înţelege și reprezenta propriul trup decât prin prisma anatomiei, care reduce trupul la un mecanism. Anatomia trupului uman, dezvoltată prin cultura disecţiei va consolida tot mai mult reprezentarea trupului cu o mașină. Cultura disecţiei și imaginarul Renașterii vor contribui la înţelegerea modernă a lui Descartes, la materialismul promovat de La Mettrie plecând de la omul-mașină şi la dezvoltarea a tot felul de automate, de mecanisme care ilustrează artificialitatea de tip mecanic a omului (Jacques de Vaucanson este cel care a creat în 1735 un flautist mecanic care putea să interpreteze 12 melodii, urmat de un alt muzician mecanic cu 20 de melodii).

Promovarea reciprocităţii dintre trupul uman și mașină din ultimele secole, importanţa tehnologiilor în medierea acestei reprezentări mecaniciste au condus în contextul actul ca prin cercetările din domeniul inteligenţei artificiale, a nanotehnologiilor, biotehnologiilor de astăzi să se afirme tot mai pronunţat reciprocitatea dintre om și robot. Noul trup, propovăduit de Ray Kurzweil, consolidat prin tehnologii, prin nanoroboţi va putea dobândi inclusiv nemurirea. Kurzweil afirmă că dacă vom trăi suficient de mult, vom ajunge să trăim pentru totdeauna, să dobândim veșnicia în această existenţă. După atingerea singularităţii tehnologice, omul și societatea se vor modifica într-un mod de neimaginat, prin intermediul tehnologiei. Evoluţia inteligenţei artificiale, fiind mult mai accelerată în raport cu evoluţia biologică, îl va ajuta pe *homo sapiens* să se transforme într-o mașină spirituală.

Asumând creierul cu un model computaţional, Kurzweil consideră că inclusiv mintea și conștiinţa umană pot fi descărcate pe un suport tehnologic extern, din moment ce prin cercetările din domeniul inteligenţei

artificiale pot fi construite o minte și o conștiinţă pentru mașini. Acest scenariu exprimă utopia ideologică a transumanismului de a crede că poate fi ˇîmbunătăţită și depășită natura umană, prin intermediul tehnologiei, astfel încât să fie biruite suferinţa și moartea. Este iluzia de tip luciferic de a crede că se poate construi un paradis terestru printr-un demers autonom.

Evaluând critic poziţia lui Kurzweil, profesorul Daniel Black de la Universitatea Roush din Australia, precizează:

„A încărca propria conștiinţă pe un suport tehnologic extern nu înseamnă realizarea visului transmigrării sau al dobândirii nemuririi, ci a crea o simulare a unei aparenţe de sine prin anumite informaţii. Nimic fizic din trupul lui Ray Kurzweil nu va fi transferat într-un android. Kurzweil va fi mort, chiar omorât, astfel încât androidul să revendice că este Kurzweil însuși, dar fără nicio legătură fizică între ei. Calculatorul androidului va fi programat să simuleze ceva disparat din reţelele neuronale ale creierului distrus al lui Kurzweil. Pentru a fi mai preciși, am putea spune că prin procedura respectivă, Kurzweil o să moară și o să fie înlocuit de o simulare pe calculator prin care vor fi citite anumite informaţii din funcţiile creierului său”[76].

1.2. *Megamașina* în continuitate cu utopiile ultimelor secole care au structurat ideologii generatoare de revoluţii, în spiritul dezvoltării și rafinării procesului de organizare a structurilor sociale și a modului de viaţă, sistemul tehnologic actual integrează și depășește totodată aceste aspiraţii de control și de putere asupra lumii. Practic, *duhul de stăpânire specific trufiei acestui veac se materializează prin exersarea unei logici a autonomiei, a raţiunii formale și tehnoștiinţifice. Mitul progresului și eficienţa de tip tehnocratic sunt integrate în vederea realizării unui mecanism atotcuprinzător.*

Sistemul tehnologic contemporan care alienează

76 Daniel Black, *Embodiment and Mechanization. Reciprocal Understandings of Body and Machine from the Renaissance to the Present,* Ed. Ashgate, Burlington, USA, 2014, p. 139.

lumea, reducând-o la o megamașină, presupune un totalitarism cultural, înaintea celui politic. Uniformizarea modului de a gândi și de a fi, organizarea și globalizarea insignifiantului prin sistemul tehnologic pregătesc cea mai teribilă uniformizare pe care a cunoscut-o vreodată istoria: aceea a impunerii unei singure culturi, a gândirii unice și a unui singur mod de viaţă pe întreaga planetă. Bernard Charbonneau arăta încă din 1980 că realizarea unui sistem birocratic, politic și militar prin intermediul tehnologiei, prin care nu va scăpa nimic din supravegherea și mâna Leviatanului, presupune un totalitarism cultural. Totalitarismul politic reprezintă doar concluzia și finalizarea totalitarismului cultural uniformizator, exersat la nivel cotidian.

Lewis Mumford menţiona în 1974 că cea mai extraordinară și ingenioasă mașină construită de om este organizarea socială. De exemplu, falanga macedoniană, organizarea Egiptului faraonic, a Imp˘eriului lui Alexandru cel Mare sau a celui roman, birocraţia dinastiei Ming au implicat organizarea maselor sociale prin eficienţă economică, performanţă tehnică, autoritate religioasă, putere militară și politică. Ideologiile structurate în spiritul modernităţii au dezvoltat o mecanizare a lumii, o organizare a ei prin efortul prometeic al omului autonom. Ideologiile extremiste din secolul al XX-lea (atât nazismul, cât și comunismul) au asumat programatic ceea ce ţine de puterea tehnicii.

Serge Latouche arată că dincolo de structurile de organizare ale lumii menţionate anterior, societatea actuală prin mecanismele subtile ale pieţei mondiale este organizată sub ochii noștri într-o

„[…] megamașină de dimensiuni planetare: mașina-univers. Sub semnul unei mâini invizibile, tehnici sociale și politice (propaganda mediatică posibilă prin sateliţii de telecomunicaţii și reclame persuasive), tehnici economice și productive (toyotismul, robotica, biotehnologiile, informatica) interacţionează, fuzionează, se completează, articulându-se într-o reţea mondială prin lucrarea firmelor

transnaţionale uriașe (grupuri media, trusturi agroalimentare, conglomerate industrial-financiare în toate domeniile), Statul, partidele, sindicatele, ONG-urile, et[. fiind puse la dispoziţia acestora. Imp˟eriul raţionalităţii tehnoștiinţifice și economice dau megamașinii contemporane o amploare nemaiîntâlnită în istoria umană 01.

Megamașina construită în societatea actuală se bazează pe omniprezenţa și omnipotenţa sistemului tehnologic. Logica acestui sistem este cea a eficienţei. A dobândi maximul de rezultate cu minimul de efort, a maximiza rezultatele reprezintă cheia logicii unei gândiri de tip tehnic care implică o anumită tehnică. În acest sens, tehnica nu se epuizează doar într-o suită de proceduri, de algoritmi sau de artefatte, ci presupune într-un sens mai larg un anumit mod de a gândi și de a fi, care are în centru eficienţa. Nu este vorba doar despre eficienţa de a îndeplini un obiectiv, de a urmări realizarea unor programe, ci despre eficienţa care nu are alt scop decât eficienţa însăși: asumarea vieţii ca mod de a fi eficient. în această perspectivă, a trăi înseamnă a face ceva eficient, a fi robul gândirii și al existenţei de tip tehnocratic.
Serge Latouche, *La megamachine,* Ediţions *La Découverte,* Paris, 1995, pp. 12 – 13. Serge Latouche asimilează megamașina cu Occidentul în lucrarea sa „Occidentalizarea lumii" (1989) și cu marea societate în lucrarea „Planeta naufragiaţilor" (1991). El arată că raţionalitatea economică este fundamentul cercetării tehnoștiinţifice, existând o unitate între spiritul modernităţii, al Occidentului, al progresului, al raţionalităţii economice și tehnoștiinţifice. Gilbert Hottois, în lucrarea sa *Semnul şi Tehnica. Filosofia în faţa probei tehnicii,* publicată în 1984, arată că „[...] întâlnind Occidentul tehnicizat, o civilizaţie nu se confruntă doar cu o altă cultură, ci cu altceva decât cultura... Procesul care adesea se numește occidentalizarea planetei este în fapt tehnicizarea lumii, extensia tehnocosmosului. Acest fenomen nu reprezintă un accident, o eroare politică

reparabilă, ci expresia unei necesităţi care derivă direct din esenţa tehnicii înseși și a principiilor tehnoevoluţiei”. Serge Latouche, *La megamachine,* p. 21.

Megamașina infernală actuală implică faptul că societatea contemporană este angajată într-o viteză ameţitoare, într-un ritm artificial și strivitor, fiind asemenea unui bolid care și-a pierdut șoferul și se mișcă superaccelerat, fără niciun reper și fără niciun scop. Omul însuși este impregnat de tehnologie și organizat printr-o cibernetică socială. Mondializarea mașinii prin reţelele și mecanismele transnaţionale este posibilă prin detentorializare și dereglementare.

Megamașina contemporană structurată prin sistemul tehnologic este una care alienează condiţia omului ca persoană, precum și comunitatea umană. Legăturile sociale sunt diluate. Conștiinţa apartenenţei la o comunitate, precum și relaţiile interpersonale sunt grav avariate. Se cultivă un mod de a fi ˝întemeiat pe proceduri impersonale, omul fiind secventializat în el însuşi, existenta lui constituindu-se dintr-o succesiune de proceduri zilnice și monotone. Astfel, taina vieţii care se dezvăluie prin unicitatea persoanei și frumuseţea comuniunii interpersonale sunt semnificativ erodate.

Latouche subliniază că:

„[…] anonimatul generalizat al megamașinii tehnosociale actuale distruge legăturile personale și sociale din cadrul comunităţilor umane Eficienţa este singura valoare recunoscută de toţi care circulă prin mașină. Această eficienţă devine în final autodistrugătoare și face din mașină o realitate infernală. O mașină poate fi considerată ca fiind infernală când scapă controlului celor care au conceput-o și au construit-o. Este exact cazul megamașinii actuale. Anonimă și iresponsabilă, ea devine practic de negestionat, manifestându-se prin trei maniere diferite și complementare: scapă unei reglementări politice, conduce la impas și este profund nedreaptă”[77].

---

77 Serge Latouche, *La megamachine,* Editions *La Découverte,* Paris, 1995, pp. 38-39.

Megamașina tehnosocială a lumii actuale alienează condiţia personală și comunitară a omului, nivelând culturi, distrugând tradiţii şi dezrădăcinând comunităţi structurate în societăţi tradiţionale.»» Asistăm la un proces de uniformizare planetară care generează un conformism, o atitudine permeabilă faţă de tot ceea ce înseamnă anihilarea sau inversarea ierarhiei de valori. Cel care nu se simte integrat într-un mod de a fi infantilizat riscă să fie considerat un inadecvat periculos pentru sistem. Latouche menţionează despre dictatura mediocrităţii, funcţională în societatea de consum de astăzi.

Efectul produs de tipar în planul gândirii și al trăirii

Mașina de scris a fost inventată pentru a fi folosită de nevăzători (invenţia îi aparţine unei persoane nevăzătoare, francezul Pière Foucauld care a primit patentul pentru mașina de scris în anul 1849 la Paris). Succesul comercial al mașinii de scris este asigurat începând cu modelul al doilea Remington. între 1880 și 1890 o varietate de modele au invadat piaţa americană și britanică. Au fost mai mulţi critici (de exemplu, Mark Seltzer și Kittler) care au arătat că textul tastat reprezintă un cuvânt dezântrupat și detașat de interacţiunea cu mintea și cu trupul omului. Heidegger arată că în textul tastat, semnificaţia profundă a cuvântului este pierdută. Cuvântul este degradat la stadiul de mijloc de comunicare, pierzându-și puterea originară.

Hipertextul exprimă materialul structurat computaţional, în care sunt integrate fișiere, documente și alte link-uri cu surse de informaţie. Formele interactive ale aplicaţiilor hipertext au fost introduse prin *Hypecard* de către aplecomputers în 1987. Calculatoarele au fost folosite pentru diferite experimente poetice încă de foarte devreme (Theo Lutz, Brion Gysin). în 1973 R.N. Baily a editat *Computer Poems.* Hipertextul este asigurat cu o formă non-liniară interactivă și cu un text evidenţiat prin intermediul ecranului.

În teoretizarea implicaţiilor corelative hipertextului,

menţionăm două figuri reprezentative: George Landow și Espen Arseth. Landow este cel care a realizat website-ul *Victorian, Postcolonial, Cyberspace and Hypertext,* argumentând că teoria literară și hipertextul calculatorului sunt convergente. Hipertextul elimină graniţele dintre scriitor și cititor. Landow face o analiză a implicaţiilor hipertextului în studiul *Hypertext: The Convergence of Contemporary Theory and Technology* (publicat prima dată în 1992) și republicat în 1997 și în 2006. Hipertextul este prezentat ca materializarea unor idei reprezentative ale unor gânditori ca Roland Barthes, Michel Foucault, Mikhail Bakhtin, Jaques Derrida.

Arseth, la polul opus îşi exprimă convingerea că există o diferenţă fundamentală între textul scris pe hârtie și textul de pe ecranul calculatorului. în studiul său, *Cybertext,* Arseth propune mai degrabă ca denumire în loc de hipertext termenul de *cybertext,* arătând că *cybertextul* reprezintă o mașină de produs o varietate de expresii, care pot fi parcurse fără să fie nevoie de o concentrare direcţionată pe un anumit text.

Marshall MC̆Luhan arată că există o diferenţă semnificativă >

Între manuscris și textul tipărit. Cultura scribală, bazată pe scrierea și copierea manuală a unor texte nu cunoaşte nici autorii, nici publicul, creaţi de textul tipărit. Este foarte relevant faptul că în Evul Mediu se citea cu voce tare, textul scris fiind lecturat într-o manieră în care rostitul cuvintelor şi auzul lor aveau rol activ. Tot→

odată, foarte sugestiv, adesea nu este cunoscut autorul unui text și nici nu se pune accent pe acest fapt. Esenţială este viziunea descrisă, nu identitatea autorului. Atât cel care scria, cât şi cel care citea nu era interesat de citarea precisă a surselor, de notificarea tehnică a preluării informaţiilor. Viziunea exprimată în text era prioritară în raport cu detaliile tehnice.

MC̆Luhan arată cum lucrarea *Medieval Text and Their First Appearance în Print,* scrisă de E.P. Goldschmidt este sugestivă pentru sublinierea faptului că există o

indiferenţă faţă de identitatea precisă a autorului cărţii, iar scriitorii nu se osteneau să citeze exact şi exhaustiv anumite texte preluate din alte lucrări, dar nici nu ţineau neapărat să-și semneze textele. *Această putere a anonimatului ţine de forţa unei viziuni ancorate într-o Tradiţie veche în care promovarea personală a autorului ar fi ˇînsemnat o gândire slabă, derizorie întrucât ar fi fost semnul unei poziţii autonomizate în raport cu profunzimea cunoaşterii inspirate de Sus. Inclusiv, în arta veche este întâlnită această poziţie (mulţi artiști nu-și semnau lucrările, având conștiinţa că nu evidenţierea lor personală ar contribui la valoarea operelor respective).*

Tiparul a erodat această putere a anonimatului, specific Tradiţiei, generând noi concepţii despre gloria ştiinţifică, literară, artistică și despre proprietatea intelectuală. Lucrările tipărite reprezintă mijloace de a asigura faimă și neuitare pentru generaţiile viitoare. Cartea tipărită devine mijloc de promovare a imaginii personale. Mai mult decât atât, tiparul nu doar că facilitează exponenţial orientarea pentru promovarea unei imagini personale, dar creează un public larg (prin extinderea textelor tipărite în limbi naţionale), structurând mentalul unui public de masă. Tiparul este precursorul mentalităţii culturii de tip ziaristic, în care senzaţionalul primează, în care insignifiantul din cotidian captează atenţia, destructurând o viziune de ansamblu, bazată pe coerenţă și ordine internă.

Pietro Aretino (1492 – 1556) ilustrează o figură emblematică a acestei schimbări, a felului în care pagina tipărită substituie spovedania la ureche (în exprimarea lui MC̆Luhan). Aretino a fost poreclit „biciul principiilor” și el a devenit notoriu prin împroșcarea cu noroi a celorlalţi, evidenţiind greșelile celorlalţi pentru marele public, activând practic o putere uriașă de manipulare a mentalului colectiv. Aretino ilustrează vulgarizarea gândirii și instrumentalizarea greșelilor celorlalţi, destructurând ceea ce ţine de demnitatea unei gândiri nobile şi cuviincioase.

Marshall McLuhan, citindu-i pe Edward Hutton și pe Samuel Putnam, cu referire la Aretino, precizează:

Aretino este, într-un fel cu tendinţa sa «spre senzaţional», precursorul domnului Hearst, al lordului Northeliffe și al altora; el este, totodată, străbunul impozantei tagme a agenţilor moderni de presă, care, atunci când doresc să-și dea aere, îşi spun «publiciști». Se lăuda că, în toată lumea, «faima o vând eu». Era ahtiat după publicitate; era mijlocul lui de trai, și, desigur, știa cum să-o facă [...]. Avem deci aici omul pe care îl putem numi, cronologic vorbind, primul scriitor realist, primul ziarist, primul critic de artă”[78].

Aretino se angajează în trivializarea mesajului.

„Pentru Aretino, transformarea spovedaniei individuale în acuzaţie publică era o reacţie perfect normală la apariţia tehnologiei tiparului [...]. El are instinctul revoltei sociale a prostituatei: zvârle cu noroi nu numai în obrazul contemporanilor săi, ci în întregul trecut. S-ar putea crede că ridică lumea la vedere și o așază în plină lumină [...]. Totul este obscen și libidinos, totul este de vânzare, totul este fals, nimic nu e sfânt”[79].

Tiparul produce o schimbare de perspectivă, în care mecanicizarea scrierii generează o cunoaştere axată pe transmiterea unor informaţii. Se pun bazele echivalării cunoaşterii cu informaţia, a faptului că o divizare specializată a cunoaşterii conduce la dezvoltarea

78 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 315. „El însuși nu-și dădea seama de natura, de-a dreptul prometeică, a focului cu care se juca [...] Putnam merge până acolo încât spune că Aretino a fost, «poate, cel mai mare șantajist din istorie, primul adevărat reprezentant modern al scrisorii anonime». Adică, Aretino considera într-adevăr tiparul ca un confesional public, în care el era părintele duhovnic, cu pana sau microfonul în mână. Hutton îl citează pe Aretino: «[...] Eu îmi câștig existența, bunăstarea și faima prin propria mea muncă, fără maestru, fără model, fără călăuză, fără artificii. Ce-mi trebuie mai mult? Cu o pană de gîscă și cu câteva foi de hârtie, îmi bat joc de întregul univers»”. Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 316.

79 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 318.

aplicaţiilor practice, asigurându-se astfel un progres în cunoaştere și în viaţă. Modernitatea ca apendice secularizat al Reformei (Ioan Petru Culianu) prin care se promova autoritatea textului scris (tiparul este un produs extins prin intermediul Reformei) pune pe piedestal mitul progresului. Progresul este asociat cu extinderea informaţiilor, cu amplificarea inovaţiilor tehnologice, cu încrederea în puterea autonomă a omului, capabilă de a fauri cea mai bună lume dintre cele posibile, promiţând utopic realizarea unui paradis terestru.

Marshall MCLuhan afirmă răspicat și argumentat că odată cu tiparul, „[…] Europa intră în faza tehnologică a progresului, fază în care schimbarea însăși devine norma arhetipală a vieţii sociale”[80].

Tiparul nu a influenţat doar cunoaşterea, ci prin ruptura dintre minte şi inimă, a favorizat o orientare către metodă, către măsurare și calcul, destructurând o înţelepciune vie ancorată în universul Tradiţiei. Acest fapt a avut consecinţe și în planul vieţii sociale și politice, cultura tiparului producând un nou tipar de oameni, animaţi de spirit machiavelic și mercantil, generând o decadenţă din demnitatea dată de autoritate și ierarhie. Spiritul revoluţionar este întărit prin cultura tiparului (MCLuhan analizează influenţa acestei culturi populare a tiparului în Revoluţia franceză).

În vremurile actuale când asistăm la o Europă muribundă, care-și reneagă demnitatea identităţii sale profunde, structurate prin Tradiţia creștină, este relevantă poziţia lui MCLuhan, acesta precizând că ruptura provocată între spirit și inimă este trauma de care suferă Europa de la Machiavelli până astăzi. Totodată, sunt

80 „Odată cu tehnologia Gutenberg, intrăm în epoca «demarajului» mașinii. Principiul segmentării acțiunilor, funcțiilor și a rolurilor a devenit în mod sistematic aplicabil oriunde voia omul. In fond, acest principiu este cel al cuantificării vizuale [...]. Acest principiu de transpunere a categoriilor nevizuale, ca mișcarea și energia, în termeni vizuali este însuși principiul cunoașterii «aplicate» oricând și oriunde. Tehnologia Gutenberg a extins acest principiu la scriere și limbaj, precum și la codificarea și transmiterea oricărui fel de cunoștințe” - Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg — Omul și era tiparului*^ traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 256.

deosebit de actuale cuvintele lui Edmund Burke, care la sfârșitul secolului al XVIII-lea, nota în lucrarea *Reflections on the Revoluţion în France,* următoarele:

„Veacul cavalerismului a apus. I-a luat locul cel al sofiștilor, economiștilor și calculatorilor, iar gloria Europei ˇs-a stins pentru totdeauna. Nicicând nu vom mai vedea acea generoasă loialitate faţă de rang și sex, acea mândră supunere, acea demnă ascultare, acea subordonare care păstra vie, chiar și în servitute, spiritul și pasiunea de libertate. Această graţie inestimabilă a vieţii, această apărare spontană a naţiunilor, sursa curajului bărbătesc și a acţiunilor eroice, a pierit! A pierit și acea sensibilitate a principiilor, acea castitate a onoarei care resimţea o pată ca o rană, care inspira curaj, potolind, totodată, cruzimea, care înnobila tot ceea ce atingea”[81].

În condiţiile unui impact semnificativ în planul gândirii și al vieţii, la nivel personal și comunitar, al unui mediu tehnologic, MC ˇLuhan insistă asupra faptului că este nedemn pentru un om să nu cunoască implicaţiile modificărilor de gândire și comportamentale, induse de mediile tehnologice. El nu dorește o investigaţie purtată în absenţa unor nuanţări, în termeni pozitivi sau negativi în dreptul acestor medii, dar subliniază faptul că este esenţial să cunoaştem cum aceste medii ne influenţează în mod semnificativ viaţa. în acest fel am putea cultiva o educaţie edificatoare pentru viaţă, cu atât mai mult cu cât educaţia actuală riscă să fie confiscată de tendinţe ideologice, conform cărora eficienţa de tip tehnocratic devine un fel de idol al politicilor educaţionale publice.

Tomas Huxley, în eseul său din 1868, intitulat *A Liberal Education,* promova ca ideal educaţional transformarea omului într-un mecanism, într-o mașină lucidă și rece, dar eficientă, ușor de integrat într-un ansamblu mai larg. El nota:

„Aș spune despre un om că a avut parte de o educaţie liberală dacă în tinereţea lui a fost astfel instruit

81 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 279.

încât trupul lui să fie sluga voinţei sale și să împlinească {u ușurinţă și plăcere toată munca pe care un mecanism o poate presta; dacă intelectul lui este o mașină lucidă, rece și logică, cu toate piesele la fel de robuste și funcţionând la fel de bine, gata ca o mașină cu aburi, să execute orice fel de lucrare"[82].

Cu atât mai mult, în relaţia dintre tehnologie și educaţie, rămân de mare actualitate cuvintele lui Marshall M℄˟Luhan:

„Se pune problema cum devenim noi conștienţi de efectele alfabetului, ale tiparului sau ale telegrafului în modelarea comportării noastre. Căci este absurd și nedemn pentru om să se lase modelat de asemenea mijloace. Cunoaşterea nu extinde sfera acţiunilor deterministe, ci o restrânge. Iar influenţa unor postulate derivate din tehnologie și acceptate fără examinare, duce în mod cu totul inutil spre un determinism maxim în viaţa oamenilor. Eliberarea din această capcană este scopul oricărei educaţii"[83].

Contextul istoric și elementele de referinţă ale revoluţiei industriale

Fără îndoială, societatea informaţională, rezultată prin aplicarea rapidă și consecventă a rezultatelor revoluţiei informaţionale, a fost marcată de impactul social al revoluţiei industriale. Prin stimularea excesivă senzorială și informaţională de astăzi, familiarizaţi cu posibilităţile variate oferite de tehnologia informaţiei, realizările în plan tehnologic ale revoluţiei industriale par copilării în raport cu tehnologiile și biotehnologiile sofisticate actuale. Cu toate acestea, revoluţia industrială din secolul al XVIII-lea a însemnat un moment de cotitură în ceea ce înseamnă schimbarea mentalităţii, modificarea substanţială a unui habitat de viaţă și al unui mod de a fi.

Revoluţia industrială a început în Anglia. La Marea Expoziţie din 1 Mai 1851 de la Londra, cu participare

82 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 281.

83 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* p. 397.

internaţională semnificativă, era celebrată hegemonia britanică în lume, prin rezultatele revoluţiei industriale. Tehnologia îşi îndeplinea rolul de asigurare și de exercitare a puterii. La această expoziţie, dedicată industriei, au fost invitaţi reprezentanţi a 33 de ţări, fiecărei ţări rezervându-i-se un pavilion pentru expunerea unor produse specifice industriei proprii. Era o recunoaştere a faptului că în secolul XIX revoluţia industrială ˇs-a extins masiv în lume, depășind graniţele Angliei. Expoziţia a avut loc la Palatul de Cristal din Hyde Park, el însuși fiind o construcţie amprentată de revoluţia industrială, pregătit special pentru expoziţie. în *The Times* era descris ca o sinteză dintre un car și o mașină zburătoare.

Simbolul revoluţiei industriale din Anglia îl constituie motorul cu aburi. Pentru prima dată în 1712, la Staffordshire, un nou motor capabil să pompeze apă devine cea mai eficientă mașină cunoscută la momentul respectiv. Acest motor a fost posibil prin dezvoltarea unor aplicaţii practice și tehnice, folosindu-se informaţiile despre puterea presiunii atmosferice, evidenţiate în știinţa lui Toricelli, Pascal, Hygens și Boyle. Un experiment prin care se evidenţiază puterea presiunii prin abur este făcut de Denis Papin (un tânăr hughenot, refugiat la Londra pentru a scăpa de persecuţia religioasă din Franţa). Acesta a fost introdus de Robert Boyle la Societatea Regală de Ştiinţe, unde Papin a făcut o demonstraţie precisă prin care evidenţia puterea presiunii prin aburi (un piston din cadrul unui cilindru era ridicat prin presiunea aburilor rezultaţi în urma încălzirii unei cantităţi de apă din cilindru).

Thomas Savery, un om de afaceri cu multiple posibilităţi, preia ideea și mașinăria lui Papin, obţinând patentul pentru ceea ce ˇs-a numit „ridicarea apei prin puterea focului”. Cel care va rafina invenţia, realizând un mecanism stabil de folosire a puterii aburului este Thomas Newcomen (1663 – 1729). El ˇs-a născut și a crescut într-o familie de negustori. Newcomen l-a luat partener pe

Savery în 1698 (anul dobândirii patentului). Newcomen este cel care inventează „mașina cu foc”, urmând principiul de funcţionare al aparatului prezentat de Papin la Societatea Regală de Ştiinţe, însă pentru asigurarea continuităţii presiunii aburului, el introduce un boiler distinct unde apa este încălzită pentru a genera constant aburi. Newcomen împreună cu un partener John Calley și cu Savery se implică în vânzarea și instalarea mașinii inventate de el. Această mașină inventată în 1712 este mai întâi vândută în regiunea West Midiands, printr-un contract realizat cu Humphrey Potter. O inscripţie datată din 1717 pe o astfel de mașină se intitulează: „motor pentru ridicarea apei cu puterea făcută prin foc”. în anii următori Newcomen a făcut numeroase îmbunătăţiri ale motorului, acesta răspândindu-se tot mai mult în Anglia. în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea motorul lui Newcomen era folosit în mine, în manufacturi, având capacitatea de a produce putere mecanică pentru aproape orice scop industrial. Cel care va definitiva motorul cu aburi (elementul de referinţă al revoluţiei industriale) este James Watt (1736 – 1819). El ˇs-a născut în localitatea Greenock din Scoţia. James Watt a plecat mai întâi la Glasgow (1754) și apoi la Londra (în 1755) pentru a-și spori și rafina abilităţile practice de care a dat dovadă încă de când era copil. Se întoarce acasă în 1756 având cu sine ediţia din 1723 a cărţii lui N. Bion, *Construction and Principal Use of Mathematical Instruments.* în același an este angajat la Universitatea din Glasgow pentru a face instrumente matematice. ˇS-a apropiat de profesorul de anatomie și chimie Joseph Black. Totodată, începe un parteneriat de afaceri cu întreprinzătorul John Craig pentru vânzarea de instrumente matematice și muzicale. în 1764 începe experimentele legate de motorul care folosește puterea aburului. Acest lucru este cauzat de faptul că a trebuit să repare un motor, modelul Newcomen, pentru secţia de filosofie naturală a Universităţii.

Watt a conștientizat de la început că modelul respectiv nu este suficient de eficient, fiind realizat la o

scară prea redusă. Problema reperată de Watt la motorul Newcomen ţinea de condensarea rezultată care reducea semnificativ temperatura cilindrului. Cheia invenţiei lui Watt a fost să realizeze o condensare separată în afara cilindrului. James Watt, plecând de la această premisă, ˟s-a angajat în realizarea unui motor cu aburi, mult mai complicat decât modelul Newcomen. Din punct de vedere teoretic a fost ajutat de Joseph Black. Watt și-a valorificat abilităţile sale practice, realizând o invenţie tehnică ce va influenţa considerabil dezvoltarea accelerată a industriei. Patentul motorului cu aburi prin condensare separată a fost luat de James Watt în 9 august 1768. Motorul cu aburi ˟s-a răspândit rapid în Marea Britanic și pe plantaţiile din America.

Revoluţia industrială generată prin motorul cu aburi, inventat de James Watt, a avut implicaţii sociale majore. Odată cu dezvoltarea accelerată a manufacturilor industriale, cu creșterea producţiei și cu diversificarea mijloacelor de producţie se constată o urbanizare artificială. Apar orașe în jurul fabricilor, universul tradiţional al comunităţii fiind substituit printr-un mod de a fi dezrădăcinat. Justificarea urbanizării și dezrădăcinarea populaţiei determină modificări majore ale mentalităţii şi ale existentei cotidiene. J»

Costul revoluţiei industriale este unul uman. Sunt pierderi de vieţi omenești, generalizându-se un deficit de viaţă, o pierdere a reperelor și o conștientizare acută a lipsei de sens. Sunt mai mulţi autori, inclusiv în literatură care evidenţiază costul uman plătit ca tribut în viaţă și în suflet pentru impunerea revoluţiei industriale. Menţionăm lucrarea *Hard Times* a lui Charles Dickens, *Sybil* a lui Benjamin Disraeli, *Shirley* a lui Charlotte Brontë și în mod special *North and South* a lui Elisabeth Gaskell[84].

---

84 Pentru mai multe detalii privind implicațiile revoluției industriale, pot fi consultate următoarele lucrări: Thomas Grump, *How the Industrial Revolution Changed the World,* Ed. Robinson, London, 2010; Thomas Grump, *A Brief History of the Age of Steam: The Power that Drove the Industrial Revolution;* Thomas Grump, *Abraham Lincolns World: How Riverboats, Railroads and Republicans Transformed America;* J. de Vries, *The Industrious*

Societatea informaţională

Daniel Bell și post-industrialismul

Daniel Bell ˇs-a născut în 1919 în New York, dintr-o familie de evrei imigranţi. Bell a arătat că apartenenţa la comunitatea evreiască a avut un rol mai degrabă etnic, decât religios în elaborarea lucrărilor sale ulterioare. A fost profesor la Harvard, fiind o figură proeminentă a Academiei Americane de Ştiinţe şi Arte. El a anutant şi a analizat >), implicaţiile societăţii post-industriale în care tehnologia joacă un rol central. în lucrările *The End of Ideology* (1960), *The Coming of Post-industrial Society* (1973) și *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976), Bell analizează caracteristicile noului tip de societate, pe care el o denumește „post-industrială".

Pe de o parte, el se încrede mult în autoritatea elitei științifice care uzează tehnologie masiv în cercetarea științifică, pe de altă parte este evidenţiată pierderea dimensiunii vii și cuprinzătoare a tradiţiei culturale. Elitismul tehnologic este dublat de o anti-cultură, de cultivarea unei culturi bazate pe divertisment și pe insignifiant, contribuindu-se la relativizarea reperelor etice. în prefaţa celei de a treia ediţii a lucrării *The Cultural Contradictions of Capitalism,* publicată în 1979, Bell menţionează:

„[...] sunt socialist în economie, liberal în politică și conservator în cultură. Sunt socialist în economie nu în sensul etatismului sau al proprietăţii colective a mijloacelor de producţie, ci în sensul prevalentei comunităţii asupra individului. Sunt liberal în politică, în sens kantian, considerând că politica trebuie să facă distincţie între public și privat, iar actorul principal este individul, nu grupul. Sunt conservator în cultură pentru că respect tradiţia. Pentru mine cultura reprezintă efortul de a realiza o viziune coerentă la problemele existenţiale ale

---

Revolution: Consumer, Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present, C. Hill, *Reformation to Industrial Revolution.*

omului”[85].

Daniel Bell este cel care introduce sintagma de „societate post-industrială” pentru a ilustra societatea structurată de noile tehnologii ale informaţiei. în lucrarea *The Coming of Post-Industrial Society dim* 1973 el analizează noul tip de societate. El oferă acest termen ca o construcţie analitică, nu ca o descriere efectivă a realităţii. Sociologul indică anumite programe care se vor împlini în viitorul apropiat. Bell nu a fost doar un cercetător de bibliotecă, el și-a elaborat teoria în strânsă legătură cu realitatea în care a trăit și pe care a încercat să o înţeleagă.[86]

Revoluţiile tehnologice din secolul al XX-lea, începând cu cele din microelectronică (tranzistorul în 1947, circuitul integrat în 1957, microprocesorul în 1971) au contribuit la generarea modului informaţional de dezvoltare prin care capitalismul a fost restructurat, trecându-se în plan organizatoric de la industrializare la informatizare. Se pun bazele unui sistem tehnologic structurat prin fluxul informaţional, realizându-se conexiuni între diferite reţele, prin procesarea informaţiei. Așa cum arătau Alain Touraine în 1969 și Daniel Bell în 1973 emergenţa noului mod informaţional contribuie la organizarea societăţii postindustriale. Interacţiunea dintre inovaţiile tehnologice și metodele de organizare se reflectă în modul informaţional de dezvoltare.

Noile tehnologii ale informaţiei dematerializează spaţiul, contribuind la realizarea unui sistem în care primatul îl are fluxul informaţional. Logica unui astfel de sistem este dezântrupată, ea face abstracţie de spaţiul și mediul concret în care oamenii au trăit de-a lungul mai multor generaţii. Prin sistemul tehnologic informaţional

---

85 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* p. 173.

86 Detalii despre societatea post-industrială descrisă de Daniel Bell, precum și aspecte privind societatea ca rețea de informații (Manuel Castells), legătura dintre informație și piață (Herbert Schiller), relația dintre informație și democrație (Jurgen Habermas), relația dintre informație și post-modernitate pot fi găsite în lucrarea lui Frank Webster, *Theories of the Information Society,* Routledge, New York, 2006.

este transformată și restructurată întreaga realitate. Reconstrucţia socială în spaţiul fluxurilor tehnologice informaţionale conduce la o alienare a omului ca persoană, fără precedent în istorie.

Societatea organizată prin sistemul tehnologic actual presupune un totalitarism mai subtil decât cel prezentat de Orwell.

„Este mult mai subtil și mai distructiv, contribuind la dezintegrări sociale. Nu este o opresiune tangibilă, un inamic identificabil, un centru de putere responsabil pentru problemele sociale. Faptul fundamental este că sensul social se evaporă din spaţiul concret și ca atare din societate, devenind diluat și difuzat în logica reconstruită ca spaţiului înţeles ca flux tehnologic informaţional al cărui scop ultim rămâne necunoscut. Aceasta este realitatea indusă de noile tehnologii informaţionale, care substituie spaţiul concret cu fluxul informaţional. Oamenii trăiesc în locuri în care puterea rulează prin intermediul fluxurilor informaţionale”[87].

Revoluţia tehnologiei informaţiei

Luciano Floridi, dezvoltând o filosofie a istoriei, face o clasificare a existenţei umanităţii în următoarele stadii: preistorie, istorie și hiperistorie. Hiperistoria este stadiul actual în care societatea se confruntă cu un ritm de accelerare artificială. încă mai sunt societăţi în lumea contemporană care sunt conectate la ritmul istoriei, însă în statele avansate tehnologic, hiperistoria se manifestă într-un mod generalizat. Floridi arată că, de exemplu, în ţările din G7,70% din PIB depinde de lucruri imateriale și care implică tehnologiile informaţiei. Există o economie informaţională care articulează informaţional» o multitudine de factori. Interacţiunea om-calculator este din ce în

ce mai accentuată şi mai diversificată. Conform statisticilor în 2014 >

sunt aproximativ 25 de miliarde de calculatoare

87 Manuel Castells, *The Informational City,* Basil Blackwell, 1989, p. 349.

conectate la Internet, iar în 2020 se estimează că vor fi 50 de miliarde.

În societatea informaţională de astăzi, fluxul informaţional devine strivitor. Cercetătorii de la Facultatea de Informatică de la Berkeley au estimat că umanitatea a acumulat o informaţie cuantificată în 12 exabiţi în întreaga sa istorie până la apariţia calculatorului. Doar în 2006 ˟s-a atins un volum al informaţiei de 180 exabiti, iar între 2006 și 2011 o cantitate de informaţie de 1600 de exabiţi. în 2015 se aproxima un volum de informaţie de 8 zettabiţi (1 zettabit = 1000 de exabiţi). Practic, există o creștere exponenţială a informaţiei.

În acest sens Floridi menţionează:

graţie tehnologiilor informaţiei, am intrat în epoca zettabiţilor. Generaţia noastră este prima care face experienţa valului de zettabiţi, introducând un neologism pentru a descrie tsunami-ul biţilor care inundă mediul actual"[88]. *Ì*

Cu toată această creștere a cantităţii de informaţie nu se con-» >

stată o sporire a calităţii cunoaşterii. Este dor o acumulare de informaţie care masifică, dezorientează și elimină reperele unei veritabile înţelepciuni.

Luciano Floridi precizează că prima revoluţie ştiinţifică este legată de teoria lui Copernic, prin care Pământul îşi pierde centralitatea în Univers. A doua revoluţie ştiinţifică o reprezintă teoria evoluţionistă a lui Darwin, prin care omul îşi pierde centralitatea pe Pământ și în Univers. A treia revoluţie ştiinţifică este asociată cu teoria lui Freud J» >

reflectată în implicaţiile majore ale psihanalizei. A patra revoluţie ştiinţifică este cea generată de tehnologiile informaţiei. Prin consecinţele acestei revoluţii tehnologie, Floridi precizează că, probabil, suntem ultima generaţie care face o diferenţă clară între mediul real şi cel virtual.

---

88 Luciano Floridi, *The 4th Revolution,* Oxford University Press, 2014, p. 13.

Identitatea omului structurată prin implicaţiile revoluţiei tehnologice este de natură informaţională. Oamenii nu devin atât „cyborgi”, cât „infoborgi”. în lumina acestei revoluţii, omul se înţelege pe sine ca un organism informaţional printre alţi agenţi informaţionali (de exemplu, Google Glass sau telefonul care recunoaşte vocea sunt factori informaţionali distincţi de om), dar care interacţionează constant cu omul. în condiţiile în care omul este redus la un agent informaţional conectat la alţi factori informaţionali, se pune la modul serios problema identităţii și demnităţii sale.

Într-o analiză comparativă a societăţii informaţionale în care trăim, profesorul Frank Webster face o evaluare din diferite perspective. El precizează că pot fi date cinci definiţii distincte ale societăţii informaţionale, fiecare cu criterii diferite ce pot genera alte definiţii. Propunerile lui Webster vizează societatea informaţională ca fiind: tehnologică, economică, ocupaţională, spaţială, culturală.

Noile tehnologii sunt indicatorii reprezentativi ai timpului în care trăim, iar acești markeri devin din ce în ce mai vizibili începând cu anii 1970, odată cu dezvoltarea microelectronicii și informaticii. După unii cercetători, noile tehnologii ale informaţiei și telecomunicaţiile vor determina o nouă societate digitală cu un nou mod de a fi (Negroponte, 1995; Gates, 1995, Dertouzos, 1997).

Celelalte definiţii insistă asupra transformării societăţii într-o piaţă globală cu o economie informatizată. Robert Reich (1991), Peter Drucker (1993), Manuel Castells (1996) arată că economia este catalizată de cei care au abilitatea de a procesa și de a manipula informaţia.

Michael Dertouzos, fost director la Laboratorul de Informatică al MIT, arată plecând de la realitatea transformării societăţii într-o piaţă transformaţională, că tehnologiile informaţiei vor modifica semnificativ modul de a fi al oamenilor în toate domeniile de activitate: economic (piaţa informaţională), social (cyber-societatea în care legăturile personale sunt alienate), politic (guvernarea și organizarea vor fi dominate de o birocraţie tehnocratică,

nu de o viziune politică), cultural (muzica, arta vor fi expresii ale mediului informaţional). Impactul tehnologiilor informaţionale se va reflecta în modul cotidian de existenţă[89].

Silicon Valley reprezintă modelul unui mediu care stimulează competitivitatea și inventivitatea în generarea unor noi tehnologii care sunt integrate într-un sistem tehnologic atotcuprinzător. Spiritul mediului tehnologic din Silicon Valley se manifestă printr-un mod de a fi răspândit în SUA și apoi extins în întreaga lume. Se favorizează consolidarea unor mari companii care cultivă antreprenoriatul tehnologic, precum Microsoft în informatică, Genentech în biotehnologie sau Google pentru Internet. Silicon Valley reprezintă modelul prin care o nouă idee este convertibilă într-o inovaţie de succes.

Acest model este preluat și valorificat în lume, cu rezultate semnificative în Asia (Japonia, Coreea de Sud, Singapore, Taiwan) și în Europa Occidentală (în mod special în Germania și în Marea Britanic). Prin acest demers de extindere a modelului american și de contextualizare a lui se promovează competitivitatea specifică industriilor inovative, în mod special în tehnologiile informaţiei și în bio tehnologii[90].

Societatea informaţională generează premisele consolidării unui determinism tehnologic. Langdon Winner arată că determinismul tehnologic se bazează pe două ipoteze: a) credinţa că tehnologia reprezintă condiţia fundamentală ce afectează toate modelele existentei» sociale; b) credinţa că schimbarea tehnologică este unica sursă importantă a transformărilor sociale. Determinismul tehnologic reprezintă o coordonată majoră a realităţii lumii contemporane.

Faţă de exagerările determinismului tehnologic,

89 Detalii despre felul în care noua lume informațională ne va schimba viețile pot fi aflate în lucrarea lui Michael Dertouzos, *What will be.* Piatkus, Londra, 1997.

90 Detalii privind maniera în care modelul din Silicon Valley este implementat în Europa pot fi consultate în lucrarea lui Steven Casper, *Creating Silicon Valley in Europe,* Oxford University Press, 2007.

considerate ca fiind inumane au existat mai mute reacţii, inclusiv în expresii radicale. Un caz de reacţie violentă îl reprezintă cel supranumit Unabomber. Între 1978 și 1995 un om denumit de către FBI, Unabomber, a trimis mai multe bombe către universităţi și corporaţii americane, rezultând 3 morţi și 23 de răniţi. întrucât victimele erau din mediul universitar şi cel al industriei aeronautice, memele Un-A-Bomber se referă la domeniile respective. Theodore (Ted.) Ka[zynski a fost arestat de FBI în 1995.

Manifestul său arată dominarea şi modificarea totală a lumii >

actuale de către tehnologie. El subliniază că sistemul tehnologic reprezintă o ameninţare pentru specia umană. Societatea tehnologică urmărește scopuri în vederea proliferării sistemului tehnologic, nu are în vedere nevoile concrete ale oamenilor. Tehnicizarea a pătruns în toate aspectele vieţii personale și comunitare.

Ted Ka[zynski a fost influenţat de lucrările lui Ellul, în mod special de *The Technological Society.* El i-a scris în 1970 o scrisoare lui Ellul, însă nu se știe dacă acesta a primit-o. Oricum, în 1976 EIlul în *Ethics of Freedom* denunţă orice potenţiale atitudini de violenţă, de revoltă violentă în faţa agresiunilor sistemului tehnologic. De asemenea, au avut o influenţă lucrările *The Organization Man* a lui William White, *One Dimensional Man* a lui Herbert Marcuse, precum și *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power* a lui Lewis Mumford.

Unabomber îşi justifică violenţa prin faptul că doar așa poate atrage atenţia. Fără a legitima o atitudine de violenţă, este nevoie să învăţăm din lecţia disperată a lui Unabomber. „Trebuie să recunoaştem ceea ce este legitim în manifestul lui Unabomber, astfel încât să ajungem la o mai bună înţelegere și la o acţiune adecvată în faţa complexităţilor generate de cultura tehnologică”[91].

Chipul lui Dumnezeu din om și chipul omului din robot

Inteligenţa artificială, nanotehnologiile,

91 Jennifer Daryl Slack, Macgregor Wise, *Culture + Technology,* Peter Long, New York, 2005, p. 89.

biotehnologiile cu rezultatele lor impresionante din societatea tehnicizată de astăzi, integrate în ideologia de tip transumanist, favorizează o raportare prin care se preconizează depășirea speciei *homo sapiens* prin roboţii dotaţi cu inteligenţă artificială. Pentru a putea supravieţui, omul trebuie să recurgă la integrarea a tot felul de cipuri și de nanoroboţi, să fie interconectat cu tehnologii ale informaţiei pentru a face faţă inteligenţei artificiale, însă, omul, structurat după chipul lui Dumnezeu, nu se epuizează în realitatea sa biologică. Astfel, deși tehnologiile inteligenţei artificiale tind să înlocuiască biologia, nu vor putea simula realitatea chipului dumnezeiesc din om.

Identitatea profundă a omului și demnitatea sa specială derivă din faptul că este purtător al chipului lui Dumnezeu. Umanitatea profundă din om ţine de această realitate. Un artefact, oricât de mare i-ar fi inteligenţa de tip computaţional, nu va putea echivala realitatea omului. Demnitatea omului nu constă în procesarea eficientă a unor algoritmi performanţi. Robotul este o creaţie a omului, însă chipul omului nu se reflectă în robot, decât în forma sa mutilată și reducţionistă. În inteligenţa artificială se reflectă partea periferică a minţii umane, acea capacitate de procesare analitică, o dimensiune computaţională.

Cercetările din inteligenţa artificială nu au fost motivate de rezultate imediate (inclusiv Hans Moravec recunoștea rezultatele modeste în acest domeniu în comparaţie cu promisiunile făcute), ci au fost susţinute prin orgoliul de autonomizare, de a crea o realitate în care să se reflecte propriul chip. Narcisismul este evidenţiat în această atitudine. Logica exersată în realizarea turnului Babei, bazată pe autonomie, pe încrederea în propriile forţe, se amplifică în condiţiile autonomizării omului până într-acolo încât un *alter ego* artificial trebuie creat pentru ca în el să se reflecte chipul omului autonom, creator al unei lumi și al unui nou om în termenii inteligenţei artificiale. Motorul cercetării din IA este dat de *hybris-ul*

omului, de orgoliul de tip narcisist.

Noreen Herzfeld arată că structura iconică a omului, faptul că el a fost făcut după chipul lui Dumnezeu a avut o interpretare substanţială (chipul dumnezeiesc este identificat cu o parte a naturii umane, în general, raţiunea); o interpretare funcţională (chipul înţeles ca o capacitate de a stăpâni și de a modela lumea); interpretare relaţională

(chipul dumnezeiesc reflectă capacitatea relaţiilor intra și interpersonale). El arată cum aceste interpretări sunt folosite în cercetarea din domeniul IA.

Cercetătorii din domeniul IA, care asumă interpretarea substanţială (raţiunea determină identitatea specifică a omului), continuă linia filosofică a lui Aristotel: omul este un *animal raţional* și prin aceasta se diferenţiază de celelalte specii. Terry Winograd și Fernando Flores, specialiști din IA, critică pe cei din acest domeniu care reduc identitatea omului la o raţiune de tip computaţional. Interpretarea funcţională a chipului lui Dumnezeu din om este preluată de unii cercetători din domeniul IA, insistându-se pe utilitatea rezolvării unor probleme practice. Jerry Felman exprimă această poziţie, afirmând că IA ar trebui să se focalizeze pe rezolvarea unor situaţii practice. Moravec, când afirma înlocuirea omului cu robotul în viitorul apropiat, avea în vedere în mod special această perspectivă funcţională. Perspectiva relaţională este preluată în domeniul IA, în mod special printr-o interacţiune bazată pe un discurs compatibil cu cel al omului (modelul testului Turing). Un cercetător din IA, exponent al acestei linii este Rodney Brooks de la MIT. El a construit roboţii Cog și Kismet.

Cooperarea dintre oameni și roboţi, convieţuirea convivială dintre aceștia sau coexistenţa competiţională dintre oameni și propriile artefatte accentuează perspectiva relaţională. Este riscant să se creadă că omul poate produce un robot cu proprie conștiinţă, întrucât aceasta ţine de chipul lui Dumnezeu și omul făurar, demiurgic nu-L poate substitui pe Dumnezeul Cel viu.

„A înlocui relaţia cu Dumnezeu cu o relaţie cu propriile artefacte este idolatrie. Dacă noi sperăm că prin IA să găsim o modalitate de a crea un *alter-ego* cu care să relaţionăm exclusiv, chiar dacă nu se poate spune că IA rămâne tributară unei logici idolatre, totuși ea ˇs-ar putea dovedi înșelătoare și dezamăgitoare în așteptările noastre[92]”.

Interacţiunea dintre om și mașină se reflectă, inclusiv, în realitatea *cyborgul\şi.* Este acesta un mit sau o realitate efectivă a zilelor noastre? în 1960, Manfred Clynes și Nathan Cline au publicat studiul *Cyborgs and Space,* prin care, plecând de la un experiment pe șobolani în laborator, au încercat să realizeze un sistem artificial în care tehnologia informaţiei să fie interconectată cu biologia. Se preconiza substituirea interacţiunii dintre organismul uman, controlat prin creier cu mediul înconjurător cu o interacţiune controlată între un corp artificial ghidat de o inteligenţă bazată pe tehnologia informaţiei. *Cyborgul se bazează pe o filosofie în care mintea este redusă la un sofi, creierul la un bard, iar trupul este substituitorintr-un avatar.*

Prin *cyborg* se certifică faptul că tehnologia a devenit o parte integrantă a existenţei umane. Dimensiunea politică a unui progresism ideologic militant este reliefată în lucrarea Donnei Haraway din 1985: „Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism”. în acest manifest, pe linia corectitudinii politice, nu este depășită doar opoziţia dintre bărbat și femeie, albi și negri, sau alte discriminări de tip socio-politic, ci inclusiv diferenţele dintre oameni și mașini. O mașină nu poate fi discriminată; astfel, noi suntem cu toţii *cyborgi,* fiinţe hibride formate din interacţiunea dintre mașină și organism. în societatea tehnicizată de astăzi, orice formă de viaţă este supusă controlului tehnologiei, încât nu mai are sens o distincţie între mașină și organism.

Manifestul progresist al Donnei Haraway se bazează

92 Noreem Herzfeld, „Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and the Image of God”, în: *Zygon,* 2/2002, p. 313.

pe o filosofie care nu este nouă. Plecând de la raţionalismul cartezian *{cuget, deci exist),* de la distincţia făcută de filosoful modernităţii între minte și materie, identitatea omului este asociată cu mintea. Orice existentă vie a unei forme de inteligenţă poate fi asociată cu un mecanism. Julien Offray de la Mettrie a publicat *L3homme machine* în 1748. Această linie filosofică se prelungește în cercetările în IA de astăzi și în transumanism.

În aceste cercetări se arată că substratul biologic al reţelelor neuronale prezintă deopotrivă mortalitate și viteză limitată de transmitere a informaţiei. Organismul biologic implică mortalitatea întrucât celulele nu pot trăi veșnic. Prin moartea organismului, care constituie hardul minţii, se ajunge și la moartea softului (a inteligenţei umane). Descărcarea minţii pe un suport extern nu prezintă doar avantajul de a deveni o minte nemuritoare, întrupată într-un avatar, ci și de a dobândi o minte mai performantă, cu o viteză de procesare mai mare, în reţelele neuronale artificiale prin comparaţie cu ceea ce se întâmplă în reţelele neuronale biologice.

Pe această linie încrezătoare în puterea nanotehnologiilor și a biotehnologiilor sunt avansate două scenarii. În cei optimist, omul devenit un fel de *cyborg* va coexista cu propriile artefacte. *Cyborgul* nu va putea fi condiţionat de un anumit trup, ci va deţine un avatar ce va putea fi substituit constant, în funcţie de necesităţi. Totodată, capacitatea minţii umane, lărgite prin tehnologiile informaţiei va permite o coexistenţă a omului-cy/wrg cu roboţii. Este modelul avansat de Moravec și Kurzweil. în scenariul pesimist, omul nu va putea ţine pasul cu roboţii și specia umană va fi substituită de propriile artefacte. Omul va pierde poziţia centrală, întrucât accelerând artificial ritmul evoluţiei, va fi ˟înlocuit de creaturile realizate de el însuși. Este un model avansat de Vinge în 1993, respectiv Garis în 2001. *Concepţia fundamentată pe o nouă distincţie între om și mașină se bazează pe o filosofie în care trupul nu are relevanţă (istoria concretă a experienţelor generaţiilor de-a lungul*

timpului nu contează), precum și pe faptul echivalării minţii cu informaţia. Conștiinţa este o realitate construită, pe măsura complexificării informaţiei, nefiind înţeleasă ca o existenţă dată.

Simularea vieţii nu poate fi viaţa însăși. Simularea condiţiei umane într-un cyborg *nu poate constitui natura umană însăși. Ceea ce ne face oameni nu ţine de o inteligenţă abstractă, redusă la algoritmi. Inteligenţa și viaţa artificială nu sunt decât surogate ale inteligenţei și vieţii efective. Ele exprimă alienarea unei identităţi profunde pentru cei care vor să înlocuiască autenticitatea (receptată ca un semn al trecutului retrograd) cu surogatele înţelese ca expresii ale progresului.*

Cyborgul exprimă în termenii Donnei Haraway feminismul, socialismul și materialismul. Credinţa în Dumnezeu este specifică lumii guvernate de modelul patriarhal. *Cyborgul* elimină credinţa în Dumnezeu. Nu există transcendentă. Există doar această lume. Radicalismul afirmării contingenţei indică un materialism militant. Pe linie socialistă, nu doar că sunt depășite discriminările dintre oameni sau dintre oameni şi animale, ci şi acelea dintre oameni şi maşini.

Sunt și unele poziţii care arată că această capacitate extraordinară a omului de a realiza *cyborgi* exprimă vocaţia sa specială, abilitatea deosebită prin care se arată că omul este făptură dumnezeiască. Chipul lui Dumnezeu din om se manifestă, inclusiv, prin această capacitate de a dezvolta tehnologii uluitoare. David Noble arată înţelegerea tehnologiei ca o religie, ilustrează că încă din trecut tehnologia a fost motivată de așteptări religioase. Descartes consideră trupul inferior minţii. Mintea este veșnică, prin minte ne asemănăm cu Dumnezeu; trupul este asociat cu slăbiciunea și cu căderea în păcat. Gândirea pură este ceea ce caracterizează identitatea profundă a omului. George Boole merge mei departe decât Descartes, arătând că matematica ˝s-a schimbat, trecând de la ceea ce însemna un model pentru gândirea pură la mijloace care să descrie procesul gândirii. Boole, pe linia

lui Descartes, credea că legătura dintre gândirea umană și descrierea matematică a proceselor mentale exprimă o revelare a minţii lui Dumnezeu. Proiectul lui Boole a fost continuat de Gottlob Frege, Bertrand Russel, Alfred North Whitehead și în secolul trecut de către cei care ˟s-au angajat în construirea unor mașini gânditoare (Shannon, Alan Turing, Minsky, Simon, Newell și alţii). Astfel, inteligenţa artificială este receptată ca fiind religia ce eliberează mintea veșnică din închisoarea temporară în care se află trupul muritor.

Hank Geertsema arată că, deși tehnologia ˟s-a dezvoltat în mod impresionant

„[…] distincţia dintre om și mașină nu trebuie să devină una irelevantă. Dimpotrivă, pentru implementarea diferitelor tehnologii în viaţa omului, identitatea specifică a naturii umane, distincte faţă de ceea ce presupune tehnologia, are o importanţă crucială[93]”.

Natura tehnologiei. Repere din filosofia tehnologiei

5.1. *Esenţa tehnologiei* în încercarea de a surprinde natura tehnologiei au fost date mai multe repere: tehnologia înţeleasă ca o aplicaţie practică a științei; tehnologia a fost asociată cu metoda și, ulterior, cu ceea ce ţine de o cultură organizaţional, generatoare a unei funcţionalităţi eficiente în cadrul unui sistem. Sunt unii autori (de exemplu, Ioan Petru Culianu) care indică natura tehnologiei ca fiind de esenţă magică. Tehnologia, în această perspectivă, operează în mod similar cu magia, dar este o formă alienată de magie, exercitată de mase largi de oameni, nu doar de magi iniţiaţi într-un sens elitist. Din acest punct de vedere tehnologia nu poate fi redusă doar la un instrumentar al științei, doar la aplicaţii practice ale cunoașterii științifice. Se poate pune întrebarea: oare nu telescopul a determinat nașterea astronomiei moderne, nu artefactul folosit de Galilei (planul înclinat) a impus legile mișcării din fizica modernă? Sunt artefactele respective,

93 Henk Geertsema, „ Cyborg: Myth or Reality?”, în: *Zygon,* voi. 41, 2/2006, p. 324.

aplicaţii ale unei cunoaşteri ştiinţifice existente în prealabil sau lucrurile au stat invers: o anumită formă de tehnologie a generat un anumit tip de cunoaştere?

Adesea, rămânem prizonierii următorului tipar de gândire: conţinutul este esenţial, forma reprezintă ceva secundar. Considerăm că este important conţinutul unei teorii ştiinţifice (de exemplu, legile mişcării din fizica modernă) şi nu forma, maniera prin care ele ˇs-au impus (artefactul – dispozitivul planului înclinat). Plecând de la acest tipar se acordă o prioritate ştiinţei în raport cu tehnologia. Însă, consider că rămâne legitimă întrebarea: nu cumva forma, mediul formal, materializat printr-o anumită tehnologie generează o anumită gândire şi simţire? Lucrurile nu pot fi tranşate în mod simplificator, fără nuanţe. Tehnologiile actuale evidenţiază în mod clar că felul în care gândim, simţim, trăim este influenţat semnificativ de mediul tehnologic. în mod evident, mediile tehnologice de astăzi nu pot fi reduse la instrumente puse în slujba cercetării ştiinţifice. Cunoaşterea ştiinţifică şi, îndrăznesc să afirm, întreaga cunoaştere este amprentată şi generată astăzi în toate domeniile de mediile tehnologice actuale. Şi atunci cum am mai putea afirma că natura tehnologiei se epuizează în ceea ce presupune o aplicaţie concretă a unei cunoaşteri ştiinţifice sau o metodă eficientă?

Dificultatea de a surprinde natura tehnologiei constă şi în faptul că riscul de a crede că înţelegerea producerii unei tehnologii particulare, cunoaşterea componentelor şi mecanismelor unei anumite tehnologii ar putea conduce la înţelegerea tehnologiei în sine. Tehnologia nu se reduce, însă, la însumarea, la totalizarea tehnologiilor particulare. Care este natura profundă a tehnologiei în sine? Există o esenţă a tehnologiei şi care este aceasta? Mai mulţi autori au încercat să deslușească natura tehnologiei.

Unul dintre ei, Brian Arthur, influenţat de evoluţionismul lui Darwin şi Dawkins, consideră că „[…] tehnologia reprezintă o colecţie de fenomene capturate şi puse în funcţiune; […] tehnologia apare şi se dezvoltă prin

evoluţia combinatorial".[94] Pe linie evoluţionistă, el introduce termenul de *evoluţie combinatorială,* arătând că tehnologiile noi se dezvoltă din cele vechi, dar nu doar prin acumulări cantitative și prin selecţie naturală (ca în cazul evoluţionismului biologic de tip darwinian), ci prin anumite combinaţii se va ajunge la noi forme de tehnologie. Acest mod de înţelegere a naturii tehnologiei devine dominant în condiţiile impunerii într-o manieră tot mai pregnantă a ideologiei progresiste. Mitul progresului asociat cu evoluţionismul dezvoltă o paradigmă în care agenda progresistă este riguros promovată, implementându-se un absolutism al progresismului liniar. Starea de spirit a acestui tip de progres se materializează printr-o logică a autonomiei, cultivându-se o încredere în propriile puteri. Pe această linie, speranţele noastre ni le punem în tehnologie, în viitoarele inovaţii tehnologice care ne vor ajuta să rezolvăm bolile și moartea (promisiunile specifice transumanismului).

Într-un asemenea context, se constată interacţiunea tot mai pronunţată dintre om și tehnologie, în general dintre biologie și tehnologie. Deși tehnologia îşi păstrează caracterul său mecanicist, ea devine tot mai biologizată. Ea este simultan mecanicistă și organică, integrând o multitudine de tehnologii particulare, generând un sistem care simulează tot mai mult complexitatea unui organism viu. Astfel, viaţa este capturată și simulată prin organismul artificial al tehnologiei care devine mediul de existenţă la care sunt conectate vieţile făpturilor vii.

Brian Arthur precizează:

„[…] tehnologia actuală dobândește proprietăţi care pot fi asociate cu cele ale organismului viu. Tehnologia reacţionează cu mediul înconjurător, devenind auto-organizatoare, autoprotectoare, cognitivă, asemănându-se din ce în ce mai mult cu un organism viu. Tehnologiile sofisticate de astăzi devin tot mai biologice. începem să apreciem tehnologia ca fiind mai degrabă un metabolism

94 W. Brian Arthur, *The Nature of Technology,* Free Press, New York, 2009, pp. 50-51.

decât un mecanism. Există o simetrie. Biologia este înţeleasă tot mai mult într-o manieră mecanicistă tehnicizată, mai ales după descoperirea structurii ADN-ului. Tehnologia se întrepătrunde tot mai mult cu biologia. Tehnologia devine mai biologică și biologia devine mai tehnicistă. Cel puţin conceptual, biologia devine tehnologie și fizic, tehnologia devine biologie”[95].

Robert Heilbroner arată că pentru a înţelege esenţa tehnologiei este important să fie depășită o poziţie conform căreia tehnologia este interpretată instrumentalist. Natura tehnologiei nu poate fi redusă doar la instrumente, la artefacte. El preconizează un fel de determinism tehnologic soft prin care evidenţiază impactul tehnologiei în istoria omenirii. în studiul *Do Machines Make History?,* Heilbroner relaţionează tehnologia cu organizarea ierarhică a muncii și cu progresul. Aceste coordonate consolidează o autonomie a tehnologiei.

Martin Heidegger, în studiul *Question Concerning Technology,* evidenţiază și el faptul că pentru a observa esenţa tehnologiei trebuie să se înţeleagă că ea nu este doar un instrument. *Natura tehnologiei este non-tehnologică și se referă la un anumit mod de dezvăluire și de înţelegere a adevărului lumii.* în acest mod de revelare se pleacă de la premisa că lumea este un potenţial de resurse, astfel lumea se descoperă în înţelegerea unei raţionalităţi tehnice de exploatare, de control al resurselor materiale. Nu doar lumea este înţeleasă în această cheie, ci și oamenii sunt reduși la „resurse umane”, astfel încât semenul este redus la o resursă care poate fi exploatată în mod eficient. înţelegerea omului, a lumii pe această linie de reducere la „resurse”, determină o atitudine reducţionistă. Natura tehnologiei este exprimată prin *Gestell* (o îngrădire structurală de înţelegere) prin care se produce o anumită alienare. *Atunci când înţelegem lumea și oamenii în perspectiva exploatării și a controlului suntem limitaţi, ne îngrădim posibilitatea de a cunoaşte*

95 W. Brian Arthur, *The Nature of Technology,* Free Press, New York, 2009, p. 204.

într-un mod mai adânc lumea şi oamenii.

Esenţa tehnologiei nu se reduce la lucruri, la activităţi umane, subsumate unui scop (în sensul de a realiza un artefact sau o tehnologie particulară pentru îndeplinirea unui obiectiv). Heidegger arată că această manieră de a înţelege tehnologia și, mai ales, caracterizarea ei ca fiind neutră determină o orbire în înţelegerea esenţei tehnologiei.

„Relaţionarea liberă a omului cu tehnologia va fi posibilă dacă el va înţelege natura tehnologiei. Tehnologia nu este echivalentă cu esenţa tehnologiei […]. Esenţa tehnologiei nu este tehnologică și nu poate fi explicată prin mijloace tehnologice. Așadar, niciodată nu vom înţelege esenţa tehnologiei, dacă o vom reduce la lucruri sau activităţi de tip tehnic. *Cel mai rău ne afectează în înţelegerea esenţei tehnologiei faptul că o considerăm neutră"*[96].

Heidegger, plecând de la semnificaţia lui *techne* din filosofia antică, relaţionată cu *episteme,* un anumit mod de a cunoaşte, nu de a face, evidenţiază ambiguitatea, ambivalenţa esenţei tehnologiei. Atunci când ea este înţeleasă în modul cunoaşterii intermediate prin raţionalitatea tehnică, bazată pe calcul și pe eficienţă, ea îngrădește. însă atunci când *techne* este transfigurată prin *epsisteme,* o cunoaştere care nu se reduce la utilitarism și pragmatism (tehnoștiinţa de astăzi), ea poate deveni *poiesis.* în această perspectivă, eliberarea omului de înţelesul tehnologiei (valorificat prin gândirea modernă) care exprimă o înţelegere a tehnologiei în termeni de autonomie, control și eficienţă, se poate face prin artă, prin poezie, prin dragoste, prin prietenie, prin trăirea unui mod de viaţă, astfel încât înţelegerea lumii și a omului să nu se reducă doar la profit, la control, la eficienţă. *Frumuseţea și autenticitatea vieţii nu se dezvăluie atunci*

96 Martin Heidegger, „Question Concerning Technology", în David Kaplan, *Readings in the Philosophy of Technology,* Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, SUA, 2004, p. 35.

când rămânem fixaţi obsesiv pe necesitatea eficienţei.

Herbert Marcuse relaţionează esenţa tehnologiei cu raţionalitatea de tip tehnic, bazată pe eficienţă. El insistă asupra faptului că această raţionalitate bazată pe eficienţă generează o creștere a puterii politice de a exercita un control, o exploatare a celorlalţi. Competitivitatea de tip economic a impus o mecanizare și o raţionalizare tehnică a procesului de producţie, prin aparate tehnice tot mai performante în scopul creșterii eficienţei. Puterea tehnologică a aparatului afectează întreaga raţionalitate a celor care folosesc aparatele tehnice respective. Prin această influentă, raţionalitatea individuală este transformată într-o raţionalitate tehnică. Această transformare generează standarde de gândire și de atitudine care vor tehniciza existenţa, pregătind prizonieratul omului în angrenajul de tip tehnic.

Marcuse, plecând de la faptul că Lewis Mumford caracteriza omul, în perioada impunerii mașinilor, ca fiind o „personalitate obiectivă”, fiindu-i reduse trăsăturile care ţin de subiectivitate şi de spontaneitatea sa, a determinat o modificare revoluţionară prin care viaţa omului a fost redusă la facticitate, la o executare a unor fapte prin diferite abilităţi standardizate. Această facticitate nu rămâne dominantă doar în procesul de producţie, în organizarea eficientă a activităţii productive a omului, ci este extinsă la toată existenţa, fiind considerat unicul mod rezonabil de a înţelege și de a trăi viaţa.

Astfel, *activismul devine o stare de spirit, nu doar o serie de acţiuni.* Marcuse arată că prin raţionalizarea tehnică a întregii existenţe, prin mecanizarea vieţii, nu mai există o scăpare personală de a evada din această standardizare a lumii. Marcuse precizează că

„[…] în societatea tehnicizată, totul contribuie la orientarea instinctelor umane, a dorinţelor, a gândurilor omului către un mod de a fi al mașinii, ușor de integrat într-un sistem monopolizator […]. Mașina este adorată și nu mai rămâne doar o materie moartă, ci devine ca ființa umană. Și îi dă și omului ceea ce ea deţine: viaţa ca

existenţă mecanicizată și standardizată. Comportamentul omului este structurat prin raţionalitatea tehnică a mașinii, iar această raţionalitate are un conţinut social definit prin eficienţă și standardizare […]. Raţionalitatea tehnică produce o atitudine de acomodare, de conformare a omului la sistemul tehnologic. Această mecanică a conformităţii vieţii și gândirii în termenii standardizării de tip tehnic determină o ordine socială tehnicizată în societatea de astăzi, transformând-o într-un sistem".[97]

Începând cu anii 1980, filosofia tehnologiei este marcată de un „punct empiric" prin care orientarea transcendentală a filosofiei tehnologiei din deceniile precedente, este înlocuită cu o abordare mai practică și contextuală. în această perspectivă, interpretarea tehnologiei este relaţională cu situaţii particulare, tehnologia fiind văzută ca o construcţie socială, ca o expresie a relaţiilor sociale, în legătură cu alte forţe sociale. Tehnologia nu mai este percepută atât ca o forţă autonomă, ci ca una care interacţionează cu alte forţe sociale. Tehnologia și societatea sunt inseparabile, formând un întreg.

Arnold Pacey, în *The Culture of Technology,* argumentează că pentru o înţelegerea adecvată a tehnologiei trebuie să fie incluse și aspectele culturale. Astfel, tehnologia trebuie înţeleasă ca o aplicare știinţifică a unei cunoaşteri practice, în vederea realizării unui sistem care implică organizarea oamenilor, a societăţii, a lucrurilor și a mașinilor. în această înţelegere nu sunt neglijate valorile culturale. Langdon Winner, în *Technologies as Form a Life,* pledează pentru trezirea din „somnambulismul tehnologic". El explică faptul că o filosofie a tehnologiei ar putea fi dezvoltată plecând de la înţelegerea tehnologiei de către Wittgenstein și Marx. Pentru Wittgenstein tehnologia este o formă de viaţă, o expresie a unei practici culturale care modelează gândirea

97 Herbet Marcuse, „Social Implications of Technology", în David Kaplan, *Readings in the Philosophy of Technology,* Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, SUA, 2004, p. 67.

și acţiunea omului. Preluând materialismul istoric de la Marx, Winner arată că în interiorul condiţiilor materiale generate de tehnologie se schimbă activitatea omului.

Albert Borgmann, în lucrarea *Technology and the Caracter of Contemporary Life,* continuă analiza lui Heidegger cu privire la esenţa tehnologiei. *Borgmann face o distincţie între lucruri și device-uri. Device-ul nu este doar un lucru, ci și un instrument care produce o comoditate și facilitează experienţa cu lumea și cu lucrurile în termeni de comoditate. Borgmann evidenţiază că promisiunea tehnologiei actuale este de a-l elibera pe om de sub presiunea naturii și a societăţii, oferindu-i o comoditate și o accesibilitate facilă pentru îndeplinirea intenţiilor sale prin device-uri. Borgman argumentează iluzia acestei promisiuni, fantasmele paradigmei device-urilor, în care existenţa este convertită în comoditate și subliniază necesitatea redescoperirii unei paradigme a lucrurilor ce nu pot fi reduse la device-uri.*

Don Inde, în lucrarea *Technology and the Lifeworid: From Garden to Earth,* arată că oamenii au fost influenţaţi întotdeauna de tehnologie. El propune pentru o mai bună înţelegere a experienţei omului cu tehnologia o abordare fenomenologică. Metoda analizei fenomenologice a experienţei omului cu tehnologia este dată de intenţionalitatea conștiinţei. Aplicând această metodă, Inde arată cum tehnologia mediază viaţa omului.

Donna Haraway, *în studiul A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism în the Twentieth Century,* arată că hibridul om-mașină, *cyborgul* poate fi considerat doar ca un model trivializat prin care se pretinde depășirea dualismului dintre tehnologie, politică și identitatea umană (manifestat în distincţia dintre: bărbat-femeie, om-mașină, natură-cultură, natural-artificial, raţiune-emoţie). Mitul *cyborgului* evidenţiază nostalgia unităţii, reîntoarcerea la starea incoruptibilă a naturii. *Cyborgul* devine modelul împlinirii destinului omului. în cheia evaluării critice din perspectivă creștină se poate afirma că modelul *cyborg*-|Am fi substituie pe cel

al sfântului în care sunt depășite toate polarităţile.

Bruno Latour, în lucrarea *A Collective of Humans and Nonhumans,* caută să depășească dualismul gândirii modernităţii (ilustrat prin filosofia lui Rène Descartes) printr-o paradigmă socio-tehnică ce presupune realizarea unei reţele dintre oameni și mașini prin care este depășită distincţia tradiţională dintre subiectivitate și obiectivitate. Latour arată că mitul progresului din modernitate se bazează pe diferenţierea pe care Kant și Weber au făcut-o cu privire la lumea naturală (care poate fi cunoscută prin știinţă, tehnică și raţionalitate) și lumea socială (include valori, politică și individualitate). Latour arată că mitul progresului din modernitate presupune o diferenţiere amplificată a lumii naturale și sociale, dar se constată, dimpotrivă, o apropiere a lor. Știinţa, tehnologia și societatea devin tot mai apropiate, se întrepătrund. Astfel, Latour propune în locul naraţiunii modernităţii de tip stăpânilor, care separă subiectul de obiecte, o naraţiune a slujirii care poate integra omul cu ceea ce este non-uman într-o unitate tot mai crescută. Astfel, vom putea descoperi condiţia omului de animal socio-tehnic. Nu există natură umană pură și natură tehnologică pură. Această înţelegere exprimă gândirea dihotomică a modernităţii. Pentru Latour, întrepătrunderea dintre cele două naturi (umană și tehnologică) ar trebui să ne ajute să depășim iluzia că ar mai fi posibilă existenţa oamenilor independentă de tehnologie, destinul omului fiind legat de valorificarea legăturii sale profunde cu ceea ce este non-uman.

5.2. *Repere din filosofia tehnologiei*

Carl Mitcham, în *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics,* Thomson Gale, SUA, vol. 1, sintetizează într-o formă concentrată reperele unor gânditori care au avut contribuţii în filosofia tehnologiei. Dintre aceștia, îi semnalez pe următorii:

Francis Bacon (1561 – 1626) a fost un filosof al știinţei cu un rol dominant în Renașterea engleză, fiind în același timp o persoană implicată în viaţa politică (membru în Parlament și consilier al Reginei Elisabeta I și al Regelui

James I). El a asociat ideea de putere cu știința și cu tehnologia, arătând că acestea pot fi folosite pentru controlul naturii și exploatarea ei de către om. Bacon a insistat asupra importanţei ştiinţei experimentale, promovând o creștere a rolului aparaturii și tehnologiei în procesul cunoaşterii (în lucrarea *Noul Organon).* El a scris utopia *Noua Atlantida* (publicată postum în 1627) în care a imaginat o societate condusă printr-o gândire tehnoştiinţifică şi instituţii asociate acesteia.

— >

Bacon a realizat o filosofie naturală prin care gândirea tehnicistă, bazată pe algoritmi care includ aspectele legilor naturii (observabile și repetabile) și puterea tehnologică deţin un rol central în cunoaştere. Există o reciprocitate între cunoaştere și putere. Practic, adevărul ştiinţific generează aplicaţii tehnologice care sporesc puterea de înţelegere și de control a lumii.

Deși a favorizat o separare a credinţei de raţiune (prin autonomizarea acesteia), Bacon nu a intenţionat să dezvolte o raportare de tip antagonic a acestora. Dimpotrivă, el a arătat că, deși cartea naturii și cea a Scripturii sunt separate, totuși ele nu sunt incompatibile. Prin raţiune pot fi cunoscute legile naturii, iar credinţa conduce la

Dumnezeu în calitate de Primă Cauză. Puterea prin știință și tehnologie este legitimată de către Bacon din punct de vedere teologic. El afirma că demnitatea omului i-a fost dată de Dumnezeu care l-a investit cu autoritatea de a stăpâni natura.

Bacon a avut o influenţă considerabilă în plan filosofic și ştiinţific. El a fost convins că din punct de vedere metodologic, noua știință bazată pe gândirea inductivă rezultată din observaţii experimentale și exprimate prin intermediul logicii formale, va fi utilă omenirii în scopul realizării unor beneficii imediate. Totodată, el a argumentat că din punct de vedre politic este nevoie să fie create instituţii care să sprijine noua știință.

Demersul lui Bacon i-a influenţat pe Robert Hooke și pe Robert Boyle care au contribuit la înființarea Societăţii Regale de Ştiinţe la Londra, în 1662, de către Regele Charles al II-lea. în secolul XVIII, Diderot, Jean dz Alambert și alţi iluminiști au fost influenţaţi de gândirea lui Bacon. Thomas Jefferson (1743 – 1826) îl considera pe Bacon unul dintre cei mai mari gânditori ai lumii (alături de Isaac Newton și John Locke). Charles Darwin a aplicat metodologia și spiritul filosofiei naturale a lui Bacon în studiile sale din biologie. în lucrarea *Consilience* (1998), Edward Wilson propunea un program de unificare a întregii cunoaşteri, pe baza legilor fizice ale naturii, împlinind astfel proiectul lui Bacon.

Filosofia lui Bacon a avut și critici redutabili. Joseph de Maistre (1753 – 1821) a criticat perspectiva lui Bacon, pe care a identificat-o cu sursa ateismului materialist al iluminismului şi al Revoluţiei franceze.»

Robert Boyle a apărat credinţa lui Bacon, arătând că acesta a făcut o mărturisire de credinţă în conformitate cu învăţătura protestantă a lui Jean Calvin. Cu toate acestea, de Maistre arată că respectiva credinţă era afișată de faţadă, relevante fiind implicaţiile ateismului materialist.

În secolul al XX-lea, criticii gândirii lui Bacon, de la C.S. Lewis (1898 – 1963) până la Leon Kass au arătat insuficienţele puterii asumate ca exploatare discreţionară și control exercitat asupra naturii.

S-a dovedit că tehnologia, dincolo de avantajele concrete și imediate, implică și o faţetă ascunsă, prin care viaţa este erodată și ameninţată[98].

Critica tehnologiei realizată de Lewis Mumford

Lewis Mumford (1895 – 1990) a fost un filosof social american care a realizat o critică serioasă la adresa tehnologiei, încă din prima jumătate a secolului trecut. în

98 Lucrări care analizează filosofia lui Bacon: Peter Urback, *Francis Bacons Philosophy of Science* (1987); Eduard Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (1998); Perez Zagorin, *Francis Bacon* (1998).
Lucrări critice la adresa gândirii lui Bacon: C.S. Lewis, *The Abolition of Man* (1947); Leon Kass, *Towards a More Natural Science* (1985); William Leiss, *The Domination of Nature* (1994).

lucrările sale, *The Story of Utopia* (1922) și *Technics and Civilization* (1934), evidenţiază impactul social al tehnologiei, rolul său în transformările istorice ale societăţilor. Mai ales după cel de-al doilea Război mondial, când se constată o accelerare în structurarea societăţilor prin mecanisme tehnologice, Mumford critică dimensiunea dezumanizantă a noilor tehnologii.

Mumford analizează funcţiile mașinii în două volume *Myth of the Machine* (1967,1970), arătând că cea mai sofisticată megamașină este societatea organizată prin inginerii sociale, culminând cu realizarea unui sistem autonom și atotcuprinzător, în care fiecare detaliu al existenţei este organizat și supus procedurile de standardizare.

Mumford arată că identitatea profundă a omului nu este în mod fundamental cea dată de *Homo faber,* ci aceea care exprimă calitatea omului de a interpreta. El preciza în lucrarea *Man as Interpreter* din 1950 că „dacă toate invenţiile mecanice și tehnologice din ultimii cinci mii de ani ar dispărea dintr-odată, omul îşi poate păstra umanitatea sa. însă, dacă omul și-ar pierde funcţia sa de interpretare, ar ajunge într-o stare brută mai precară decât cea a animalelor, apropiată de paralizie”.[99]

Critica tehnologiei realizată de Ortega y Gasset

Gânditorul spaniol dezvoltă o critică redutabilă a raţionalismului și, în mod special, a tehnologiei care are un impact determinant asupra societăţii. în cursul său universitar din 1933, care va fi publicat sub forma unei cărţi cu titlul *Meditaţion de la tècnica (Meditaţions on Technics,* 1939) el critică foarte serios implicaţiile tehnologiei. Cartea debutează profetic cu următoarele cuvinte: „una din temele din anii următori care va fi dezbătută cu cea mai mare determinare va fi legată de semnificaţia, avantajele, dezavantajele și limitele tehnicii”[100]. Ortega y Gasset face o distincţie între

99 Lewis Mumford, *„Man as Interpreter”,* în Carl Mitcham, *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics,* Thomson Gale, SUA, vol. 1, p. 1248.

100 Ortega y Gasset, „Meditations on Technics”, in Carl Mitcham, in

tehnologia tradiţională și cea actuală, prin care semnificaţia vieţii se diluează.

Critica tehnologiei făcută de Herbert Marcuse

Herbert Marcuse (1898 – 1979) a studiat cu Heidegger, dar ˝s-a distanţat de acesta din cauza afilierii sale la Partidul National Socialist al J

naziștilor. Marcuse sintetizează lucrările lui Heidegger, Marx și Freud într-o sinteză filosofică, într-o perspectivă în care analizează natura controlului social și posibilităţile de eliberare din societăţile avansate industrial și din cele comuniste. Marcuse arată că raţionalitatea tehnologică uniformizează oamenii, transformându-i în obiecte manipulate.

Marcuse, în studiul său *Some Social Implications of Modern Technology* din 1941, argumentează că raţionalitatea tehnologică subminează gândirea liberă, impunând eficienţa ca unic standard al judecăţii. Prin eficienţă, oamenilor li se induce iluzia că este spre binele lor să accepte în societate producţia de masă, mecanizarea, standardizarea și birocraţia ca fenomene ce vor aduce avantaje semnificative. Marcuse evidenţiază că ideologii antagonice (precum capitalismul și comunismul) au ca numitor comun relevant eficienţa și în numele acesteia dezvoltă mecanisme de control și de uniformizare, generând așa-numita societate unidimensională. în cartea sa cea mai reprezentativă, *One-Dimensional Man* din 1964, Marcuse arată că societăţile avansate din punct de vedere industrial dezvoltă sisteme de producţie și de consum prin tehnologii variate. *în faţa raţionalităţii tehnologice de tip impersonal, pentru apărarea libertăţii umane, este importat să se înţeleagă perspectiva conform căreia tehnologia nu deţine o neutralitate din punct de vedere etic. Pentru promovarea libertăţii și a păcii nu este nevoie de un progres tehnologic, ci de o nouă perspectivă de raportare realistă în faţa tendinţelor de putere și de dominare exercitate prin intermediul sistemului*

Encyclopedia of Science, Technology and Ethics, Thomson Gale, SUA, vol. 1, p. 1374.

tehnologic.

furgen Habermas – este unul dintre cei mai reprezentativi filosofi contemporani, un vârf al celei de-a doua generaţii de gânditori ai Școlii de la Frankfurt. ˇS-a inspirat din gândirea lui Max Horkheimer, a lui Theodor Arno și Herbert Marcuse, precum și din lucrările lui Ludwig Wittgenstein, John Austin și John Searle. El arată că geneza societăţii tehnicizate de astăzi stă în proliferarea gândirii algoritmice și a raţionalităţii operatorii. Știinţa și tehnologia au un rol determinant, cu implicaţii semnificative inclusiv în politică. Habermas susţine că tehnologia nu poate fi redusă la un instrument neutru, având implicaţii sociale majore și constituind prin dezvoltarea sa excesivă un risc pentru democraţie. El îşi exprimă îngrijorarea faţă de efectele tehnologiei asupra naturii umane. în lucrarea *The Future of Human Nature,* el subliniază riscul utilizării biotehnologiilor, a practicilor liberale de tip eugenie.

J.B.S. Haldane – biolog englez (1892 – 1964). A publicat *The Causes of Evoluţion* (1932), fiind cel care a favorizat dezvoltarea teoriei sintetice a evoluţiei și a biologiei moleculare, utilizând analiza matematică în studiul fenomenelor genetice și în relaţionarea acestora cu evoluţia. Prin lucrarea *Daedalus or Science and the Future* (1923) l-a influenţat semnificativ pe Aldous Huxley în descrierea societăţii din *Minunata lume nouă.* Haldane a fost încrezător în puterea raţionalităţii de tip științific, implementate prin tehnologie, fiind convins de impactul pozitiv al acestora în progresul societăţii.

A fost atras de marxism, ulterior distanţându-se de comunism, prin faptul că cercetarea genetică a fost la un moment dat suspendată în URSS. În 1957, Haldane ˇs-a mutat în India unde a fost influenţat de hinduism. El a arătat că darwinismul poate fi ușor evidenţiat în gândirea hindusă care exprimă mai profund legătura dintre om și animale decât tradiţia creștină.»

Nicolai Berdiaev și atitudinea sa critică faţă de tehnologie

Nicolai Berdiaev (1874 – 1948) a fost un critic al pozitivismului și al gândirii tehnicizate care promovează într-un mod exagerat folosirea tehnologiei. Personalismul lui Berdiaev (cu accentul pus pe prioritatea libertăţii – aici trebuie văzută și influenţa de tip gnostic a libertăţii necreate, idee preluată de la Jakob Bôhme) este de factură existenţială. El denunţă credinţa pseudo-religioasă în puterea științei și a tehnologiei, arătând că tipul de creativitate dezvoltat prin tehnologie este unul fals. în studiul „Omul și Mașina” din 1934, Berdiaev arată că tehnologia dincolo de impactul negativ asupra naturii, are un rol considerabil în ameninţarea libertăţii omului și în constituirea unei lumi tot mai impersonale. Acest studiu a fost republicat în lucrarea *Philosophy and Technology,* coordonată de Carl Mitcham și Robert Mackey, publicată la New York, în 1972.

5.3. *Critica tehnologiei făcută de Martin Heidegger*

Martin Heidegger (1889 – 1976), considerat cel mai original filosof al secolului al XX-lea, a exprimat în lucrările sale într-un mod creator și profund o gândire cu implicaţii existenţiale, vizând inclusiv mutaţiile semnificative ale societăţii contemporane. El a intuit, încă din prima jumătate a secolului trecut, importanţa covârșitoare a tehnologiei care a modelat într-o manieră decisivă societatea prezentă. Filosoful german face o critică serioasă tehnologiei. El analizează problema tehnologiei în lucrarea *Die Frage nach der Technic,* într-o versiune timpurie din 1940 și publicată în 1954 (traducerea în limba engleză *The Question concerning Technology* a fost făcută în 1977). Autorul evidenţiază puterea și dominaţia tehnologiei în societatea informaţională.

Heidegger menţionează că esenţa tehnologiei actuale nu este una instrumentală, ci constă în capacitatea acesteia de a furniza o anumită independenţă și prioritate a lucrurilor, a felului autonom de manipulare a lor, în raport cu gândirea și acţiunea oamenilor. Tehnologia îl dezrădăcinează pe om din tradiţie, acesta pierzând

semnificaţia autentică a vieţii şi a morţii.» >

Tehnologia are o natură ambivalenţă. Pe de o parte, ea este folosită pentru nevoile oamenilor, pe de altă parte, ea reconstruiește și generează noi nevoi, fiind asociată cu exercitarea puterii asupra naturii, reconstruind lumea și omul într-o paradigmă tehnocratică, antiumană, în slujirea mașinii. Heidegger a avut o poziţie critică asupra tehnologiei, fără să o respingă în totalitate, ci arătându-i ambivalenţa. Heidegger evidenţiază rolul important al tehnologiei în medierea pe care o are în raport cu omul și cu natura. *Prin medierea tehnologică este stabilit un anumit fel al omului de ase angaja în lume.*

Pentru a face o evaluare critică a tehnologiei, Heidegger consideră că este esenţial să fie depășită o abordare instrumentalistă. Tehnologia actuală nu poate fi doar un instrument. O asemenea poziţie este naivă. Heidegger se străduiește să evidenţieze natura tehnologiei, întrucât omul se poate cunoaşte tot mai puţin din cauza tehnologiei. De aceea, este important să înţelegem care este natura tehnologiei. Heidegger afirmă că modul de *a fi tehnologic* alterează fenomenele, tehnologia angajându-l pe om într-o relaţie de putere în raport cu lumea. *Tehnologia este asumată ca putere, ca dominare. Heidegger arată că natura tehnologiei este non-tehnologică, desemnând-o prin cuvântul* Gestel. *Pericolul tehnologiei nu constă în faptul că poate fi folosită incorect, ci în faptul că blochează manifestarea realului în alt mod decât* Gestel-w/.

Astfel, „Heidegger a arătat pericolul tehnologiei prin unidirecţionalitatea modului său de revelare – *Gestel* – […]. Pentru a depăși acest risc este important modelul relaţiei cu celălalt, într-un alt mod decât o permite *Gestel-xA* […]. Poate fi depășită violenţa acestui mod de manifestare ca putere, prin care se pierd capacităţile etice ale omului, doar în contextul în care sunt întărite legăturile intra¯ şi interpersonale, dincolo de medierea tehnologică”[101].

---

101 Simon Cooper, *Technoculture and Critical Theory,* Routledge, New York, 2002, pp. 41-42.

Pentru Heidegger, tehnologia nu reprezintă un obiect sau un set de obiecte, nu constă în instrumente și în artefacte, ci este un mod de a fi al lumii. Este modul de a fi al lumii contemporane; ca atare nu se pune problema unei opţiuni de a fi pentru sau împotrivă, de a primi cu entuziasm tehnica sau de a o refuza, întrucât este mediul în care îşi desfăşoară existenţa lumea contemporană. Tehnologia exprimă o modificare capitală de raportare a omului la univers, la lume. Heidegger consideră că, plecând de la Galilei și Newton, odată cu impunerea ştiinţei moderne, se accentuează în mod radical o matematizare a gândirii. Nu este matematica structurată printr-un simbolism, printr-o semantică prin care adevărul matematic nu este redus la o formulă analitică, ci matematica redusă la capacitatea unei raţionalităţi operatorii discursive. Cu alte cuvinte, *este vorba de absolutizarea raţiunii analitice, capabilă să genereze algoritmi și demonstraţii. Lumea este privită prin prisma acestui tip de raţionalitate. Această atitudine determină o schimbare a reprezentării lumii. Heidegger arată că tehnica este rezultatul acestei raţionalităţi de tip tehnic, care devine un fel de metafizică totalizatoare, prezentă în toate domeniile gândirii și cunoaşterii.* Heidegger face o critică a epistemologiei lui Descartes, filosof al modernităţii, care a insistat pe o reflecţie fundamentată pe matematica disociată de simbolismul ei, o matematică redusă la demonstrării. Pe această linie, *adevărul devine un corolar al demonstraţiei (o falsificare uriașă faţă de ceea ce însemna gândirea simbolică).*

Heidegger evidenţiază că tehnica secolului al XX-lea reprezintă expresia unui mod de a fi care constituie un mediu, un spaţiu de manifestare al valorificării resurselor lumii, de exploatare a lor prin raţionalitatea de tip tehnic. Esenţa tehnologie ţine de acest mod de a fi. În măsura în care omul crede că prin tehnică utilizează doar un instrument, se amplifică iluzia colectivă a acestei înţelegeri, consolidându-se și mai mult tehnologia ca mod autonom de a fi al lumii. Heidegger consideră că pentru a

nu rămâne prizonierii tehnologiei este nevoie de o înnoire a culturii umane, astfel încât lumea materială să nu fie redusă la o reprezentare obiectivizantă, la o sumă de resurse materiale care sunt luate în stăpânire prin tehnică. Heidegger arată că prin impunerea tehnologiei există riscul să se ajungă la iluzia că orice demers uman se reduce la o construcţie omenească, renunţând la căutarea adevărului dat şi urmărind construirea unui adevăr. Miza în mod fundamental ţine de mistificarea adevărului, în contextul trivializării adevărului, orice fantasmă este posibilă.

Ceea ce este relevant este faptul că *Heidegger recunoaşte importanţa studiilor sale teologice, cât de mult l-a ajutat teologia în conturarea gândirii sale filosofice, inclusiv în ceea ce presupune semnificaţia dată tehnologiei.*

„Heidegger mărturisește explicit că «fără originea teologică niciodată nu ar fi ajuns la această cale de gândire»… Gândirea filosofică a lui Heidegger, rămâne pe fond teologică și doxologică, fiind apreciată și receptată adecvat pentru o conștiinţă creștină… Urmărind rădăcinile intelectuale ale demersului lui Heidegger, cu privire la esenţa tehnologiei se poate observa influenţa gândirii creștine, proximitatea acestuia faţă de Tradiţia creștină”.[102]

Ambivalenţa și non-neutralitatea tehnologiei

6.1. *Ambivalenţa tehnologiei*

Maşina este diferită de o simplă unealtă tradiţională folosită de om în munca sa. Maşina prin mecanismele sale de automatizare implică deja o anumită autonomie a puterii, a capacităţii de a controla și de a exploata lumea. Astfel, maşina este caracterizată de o anumită ambivalenţă, condiţie amplificată în cazul tehnologiilor informaţiei. Maşina materializează aspiraţii profunde ale omului de a înţelege lumea, de a pătrunde în legile naturii, dar totodată și de a exercita o putere de control și de

102 Brian Brock, *Christian Ethics in a Technological Age,* Erdmans Publishing, Michigan, 2010, pp. 63-64.

exploatare a lumii. Mașina generează fascinaţie, prin ingeniozitatea mecanismelor sale, exprimând această sete a omului de a pătrunde în taina naturii, de a imita prin artefatte realităţi naturale. Mașina are o putere de seducţie și prin faptul că sporește capacitatea omului de a stăpâni lumea. *Există ceva prometeic în mașină, o anumită măreţie, măsurată în puterea autonomă a omului, în capacitatea acestuia de a se emancipa în raportul cu stihiile lumii. Dar, totodată, există și ceva urât în mașină, o anumită rezervă faţă de răceala implacabilă a mecanismelor ce trădează artificialitatea mașinii. Mașina oferă putere, dar cu preţul unei anumite subjugări, a unei dependenţe ce poate conduce la o formă de sclavie.*

Tensiunea mașinăriilor automate a fost evidenţiată încă de la începutul revoluţiei industriale. Pe de o parte, mașina ca simbol alprogresului și al prosperităţii a fost salutată de mulţi, fiind receptată ca un garant al biruinţei omului în faţa capriciilor naturii; pe de altă parte, au fost oameni care au sesizat în mașină riscul alienării propriei existenţe, a plàtini unui tribut în suflet și în viaţă pentru productivitatea mecanizată asigurată de mașină. Adam Smith, dar și alţi gânditori au văzut în mașină temeiul creșterii productivităţii muncii, asigurându-se astfel o creștere de capital, dar și o sporire a beneficiilor pentru muncitor. Mecanizarea realizată prin mașini ar conduce la o creștere economică, oferind comoditate și lux în concepţia lui Smith. Nu doar promotorii capitalismului, ci și unii gânditori care vizau construirea unei societăţi mai bune, au văzut în mașină o oportunitate de a-i scăpa pe oameni din sărăcie și de dependenţa faţă de natură. Chiar dacă au existat reacţii de contestare a mașinilor, acestea nu au avut câştig de cauză. Sabotarea mașinilor, culminând cu revoltele lucidiţilor din zonele industriale ale Angliei între 1811 și 1816, nu au putut să împiedice răspândirea generalizată a mașinii atât în producţia industrială, cât și în existenta cotidiană a oamenilor.

Ambivalenţa mașinii a fost evidenţiată de matematicianul Ber—»

trand Russell într-o afirmaţie succintă într-un eseu de-al său din 1924, intitulat *Machines and the Emoţions.* El afirma: „Mașinile sunt adorate deoarece sunt frumoase și sunt preţuite pentru că oferă putere; sunt și urâte pentru că sunt grotești și detestate pentru că impun sclavie”.[103]

În contextul crizei economice din 1930 au fost enunţate mai multe păreri cu privire la creșterea șomajului generată de extinderea mașinilor. John Keynes, în 1930, vorbea de o nouă boală: șomajul tehnologic. Dar, totodată, el asigura pe oameni despre faptul că mașinile vor contribui la creșterea productivităţii muncii, astfel încât prin preluarea muncii de către mașină de la om, acesta va ajunge să trăiască mai bine. Au fost şi voci critice, unele care intensificau teama în faţa extinderii rolului mașinii în munca și în viaţa omului, dar generalizarea accelerată a mașinii făcea din aceasta o realitate tot mai prezentă în viaţa personală și socială a omului. *Mașina reprezenta vectorul progresului tehnologic și acesta fiind văzut ca ireversibil, trebuia să-și continue marșul său implacabil, de neoprit, chiar dacă existau unele conștiinţe ce atrăgeau atenţia asupra anumitor riscuri. Cu cât aceste riscuri erau evidenţiate, mașina fiind prezentată de către unii critici ca fiind un adversar de temut al omului, cu atât mai mult omul căuta să se împrietenească [u mașina, ˇs-o umanizeze, pentru a-i deveni o prezenţă mai familiară.*

Fabrica mecanizată, automatizată prin interacţiunea nemijlocită dintre om și mașină, expresie a eficienţei de tip productiv, presupune o anumită cedare a abilităţilor și a competenţelor omului mașinii. Automatizarea generează o diluare a abilităţilor personale, prin faptul că talentele personale nu mai sunt cultivate adecvat. Dincolo de pierderea unei anumite independenţe în câmpul muncii, automatizarea produce o alienare existenţială, manifestată în modul de a gândi și de a fi al omului. Pe măsura creșterii progresului tehnologic, interacţiunea dintre om și mașină a devenit tot mai complexă. *Eficienţa economică dobândită prin automatizarea și standardizarea unor operaţii, prin*

103 Nicholas Carr, *Cușca de sticlă,* Ed. Publica, București, 2014, p. 33.

optimizarea unor algoritmi pentru fluxul operaţional din cadrul unui sistem de producţie nu va mai rămâne doar în orizontul activităţii productive. Eficienţa devine o realitate imperativă care ghidează gândurile și sentimentele omului. Acesta va ajunge să gândească fiecare situaţie de viaţă, relaţia cu ținele și cu celălalt în termenii eficienţei, as fel încât logica eficienţei va deveni noua cămașă de forţă ce-l va teroriza pe omul redus la o secvenţă integrată într-un sistem totalizator.

Neil Postman, continuând linia lui Lewis Mumford, Jacques Ellul și rezonând cu Ivan Illich, evidenţiază ambivalenţa tehnologiei. El arată că este dificil să punem întrebările adecvate pentru a primi răspunsurile relevante cu privire la tehnologie, întrucât tehnologia ne fascinează, ea ne apare în mod vizibil ca un prieten apropiat. Tehnologia ne face viaţa mai ușoară, mai comodă, ne oferă multiple facilităţi, ne ajută în comunicare, în rezolvarea unor probleme medicale, în prelungirea vieţii. Ce sau cine ne poate ajuta mai mult decât tehnologia astăzi, când întreaga existenţă ne este mediată prin intermediul ei? Prin statutul ei de prieten apropiat al omului, nu este ușor să te angajezi într-o evaluare critică, întrucât predispoziţia este formată în a vedea doar beneficiile tehnologiei.

Însă tehnologia, prin natura ei, este ambivalenţă. Orice tehnologie oferă noile posibilităţi contra unui cost, pe care de cele mai multe ori nu-l percepem. Devenind unelte ale propriilor unelte (medii), omul este prea puţin dispus să vadă și cealaltă parte, adesea invizibilă privirii fizice, a tehnologiei. Progresul tehnologic are un cost (Freud identifica acest cost prin nevrozele și depresiile, crescute în vremea sa). Astăzi, se poate observa tributul plătit în alienarea vieţii, a puterilor trupești și sufletești prin mediile tehnologiilor actuale. Postman arată că orice critică serioasă a tehnologiei ar trebui să plece de la succesul acesteia, de la beneficiile aduse de către respectiva tehnologie.

Postman se referă la judecata regelui Thamus, invocat în dialogul *Phaidros* al lui Platon cu privire la

apariţia scrisului. Postman arată că Thamus, în evaluarea critică a noii tehnologii prezentate (scrisul), omite natura ambivalenţă a tehnologiei. El arată doar riscurile noii tehnologii, preţul care trebuie plătit prin asumarea scrisului (o memorie formată ca amintire a unor date exterioare și o înţelepciune generată ca o cunoaştere prin cele din afară, a unor semne exterioare). Thamus știe că nu doar conţinutul este important, ci și forma, mediul prin care se face cunoscut conţinutul. El nu face o distincţie precizând că scrierea cu un anumit conţinut poate fi mai bună în raport cu alte scrieri, ci arată că scrisul în sine determină modificări substanţiale. Structura noii tehnologii configurează noi înţelesuri, inclusiv pentru realităţile mai vechi. *O nouă tehnologie nu doar că este însoţită de apariţia unor noi termeni, ci inclusiv desemnarea realităţilor mai vechi (adevăr, bine, frumos, iubire, cunoaştere, informaţie etc.) indică noi semnificaţii date de mediul tehnologic respectiv.*

Plecând de la judecata lui Thamus cu privire la scris (acesta arată că cei care vor deprinde abilităţile scrierii vor dobândi o anumită autoritate în raport cu ceilalţi), Postman arată că o nouă tehnologie conferă celor care și-au însușit-o o ascendenţă în raport cu ceilalţi. Elita tehnocratică se constituie din cei care cunosc mecanismele puterii de tip tehnic, devenind exponenţii acesteia. Harold Innis, în lucrarea *The Bias of Communicaţions,* oferă mai multe exemple istorice care ilustrează că o nouă tehnologie determină un monopol al puterii de către cei care îşi însușesc respectiva tehnologie. Beneficiile și deficitul noii tehnologii nu sunt repartizate în mod egal.

Postman exemplifică prin televiziune și calculator faptul că o nouă tehnologie presupune câştigători și pierzători. El arată cum televiziunea aduce un câştig celor implicaţi în această industrie, pe când, de exemplu, profesorii au de pierdut din autoritatea pe care au avut-o într-o lume bazată pe mentalitatea formată în câteva secole dominate de tipar (școala este asociată cu lumea cărţii tipărite). De asemenea, calculatorul generează

anumiţi câştigători (nu se referă doar la cei din lumea informaticii, ci la băncile, corporaţiile și toate instituţiile beneficiare ale sistemului reticular tehnologic creat), însă sunt mulţi oameni care au de pierdut prin această extindere generalizată a reţelelor informatice. Postman arată că cei care sunt câştigători încearcă să-i convingă și pe cei cu pierderi de beneficiile noii tehnologii, amăgindu-se atât unii, cât și alţii că acea cunoaştere specializată generată de noua tehnologie determină un nou tip de înţelepciune (cum menţiona Thamus cu privire la scris).

Postman arată că „[...] stăpânii, cei care câştigă din noua tehnologie, cred în felul în care Thamus a profeţit. Rezultatul este că anumite întrebări nu sunt puse. De exemplu, cui le oferă tehnologia de astăzi o putere și o libertate mai mare? Și cine sunt cei a căror putere și libertate le sunt reduse prin tehnologia actuală[104]”.

Progresul accelerat al tehnologiei din ultimele decenii a avut un impact determinant asupra existenţei umane. Au fost realizate facilităţi care nu puteau fi imaginate, oferindu-se omului contemporan o paletă largă de posibilităţi prin intermediul instrumentalizării tehnologiilor diverse. Totodată, tehnologiile de vârf au devenit accesorii care au permis o cercetare avansată. Cu toate acestea, se pune întrebarea dacă toate aceste câştiguri în planul cunoaşterii și al vieţii nu au presupus și anumite pierderi. Mai mulţi cercetători și-au pus problema ambivalenţei tehnologiei încă în urmă cu câteva decenii.

Deși specialistul în ştiinţe politice Victor Ferkiss, de la Universitatea George Town, menţiona încă din în 1969, în lucrarea *Technological Man,* că omenirea a ajuns la posibilitatea unei autotransformări, atingând noi puteri în cunoaşterea și stăpânirea lumii, profesând o încredere aproape de tip mesianic în puterea transfiguratoare a tehnologiei, au fost mai mulţi cercetători lucizi și redutabili care au făcut o critică profundă faţă de implicaţiile tehnologiei actuale.

Lewis Mumford, un respectat filosof al culturii

104 Neil Postman, *Technopoly,* Vintage Books, New York, 1993, p. 11.

preciza în *The Pentagon Power* (1970) că

„Premisa tehnologiei este legată de putere, de a dezvolta o cunoaştere și o manipulare a lucrurilor lumii fără limite, prin care să se exercite controlul; productivitatea cantitativă devine un scop A – A *” 110 în sine însuşi. u >

Este evident că o atitudine de ostilitate totală faţă de tehnologie reprezintă o poziţie nerealistă, un romantism paseist și naiv, lipsit de o perspectivă edificatoare. Este dificil ca într-o lume în care probabil doar respiraţia aerului pe care îl inspirăm nu se face prin intermediul tehnologiilor (inclusiv necesităţile vitale legate de hrană și de apă sunt procesate prin intermediul tehnologiei) să respingem în bloc tehnologia. Cu atât mai ipocrit devine un demers prin care criticăm tehnologia, dar o folosim în mod constant şi intensiv. însă este nevoie de realizarea şi cui

tiparea unui discernământ bazat pe o reflecţie lucidă în faţa implicaţiilor tehnologiei actuale. Astfel, pot fi evitate poziţiile unilaterale și reducţioniste: pe de o parte atitudinea tehnofobă, iar pe de altă parte entuziasmul naiv în faţa noutăţilor tehnologice care conduce la tehnolatrie.

Corelaţiv ambivalenţei și implicaţiilor tehnologiei se pot distinge anumite atitudini: un optimism exagerat și necritic, o critică radicală și o critică optimistă. Prima atitudine se referă la cei care-și manifestă încrederea fără rezerve faţă de puterea considerabilă a tehnologiei, considerând-o inevitabilă pentru progresul cunoaşterii și al societăţii. O astfel de raportare a condus în istorie la configurarea unor utopii. De la Thomas More și Francis Bacon până la B.F. Sḳinner și Buckminster Fuller pot fi ˇîntâlnite poziţii care profeţesc avantajele substituirii unei credinţe naive cu beneficiul tehnocratici.

Adepţii optimismului tehnologic minimalizează dezavantajele implicate de creșterea accelerată a rolului tehnologiei. De exemplu, autorul Harrison Brown în lucrarea *Technology and Where We Are,* precizează: „Sunt absolut convins că prin tehnologie și știinţă putem să ne

luăm destinul în propriile mâini, realizând o nouă lume, plină de oportunităţi, în care fiecare va trăi în prosperitate și în siguranţă”[105].

Se observă în acest tip de declaraţie convingerea explicită, cu iz utopic și milenarist, de a construi raiul pe pământ. O critică radicală a implicaţiilor tehnologiei a fost dezvoltată de mai mulţi gânditori din diferite domenii. Herman Hesse, Franz Kafka, George Orwell, Aldous Huxley au evidenţiat ororile unei lumi tehnicizate în exces, absurdul situaţiilor derivate din puterea unui sistem birocratic și impersonal, atotcuprinzător. în diferite domenii din artă este reflectată o astfel de critică. Totodată, în filosofie, nume de referinţă precum Martin Heidegger, Herbert Marcuse, Jurgen Habermas sunt legate de o critică solidă și amplă a tehnologiei.

Cel mai reprezentativ gânditor al criticii radicale a tehnologiei este Jaques Ellul. El arată că tehnologia reprezintă mai mult decât un instrument, generând un sistem care integrează ansamblul metodelorraţion ale care conduc la o eficientă absolută în toate domeniile de»

activitate. El arată încă din 1954 că în timpul nostru tot ceea ce nu este tehnic și tot ceea ce nu ţine de o procedură standardizată este eliminat. Ellul arată că gândirea tehnicizată este rodul idolatrizării raţionalităţii operatorii și a eficienţei.

În aceeași perspectivă care nu presupune deloc o nostalgie naivă și paseistă, de tip romantic, ci o profundă și cuprinzătoare filosofie a istoriei și a culturii, alături de gânditorul francez, se află filosoful american Lewis Mumford. El arată că dincolo de rezultatele aplicate ale tehnologiei și de facilităţile acestora, tehnologia generează o paradigmă a mașinii. Mumford critică foarte lucid ceea ce ţine de realităţile megamașinii tehnice, cum o numește el, prin care umanitatea îşi pierde tot mai mult ceea ce ţine de natura ei profundă. El arată că prin

„Tehnologie ceea ce ˇs-a câştigat în planul

105 Robert Nelson, *Science and Our Troubled Conscience,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 16.

convingerilor religioase și morale, precum și în plan cultural de-a lungul miilor de ani, în decursul atâtor generaţii dispare sub ochii noștri, astfel încât generaţia următoare riscă nici să nu-și mai amintească de faptul că acestea ar fi existat cândva. Inclusiv, cei care se hrănesc din moștenirea bogată a tradiţiei religioase, culturale și artistice din trecut se acomodează astăzi cu dezumanizarea tot mai accelerată, produsă prin tehnologie. Cine se poate îndoi astăzi că masacrele și dezastrele din natură și din viaţa oamenilor, continua degradare a naturii umane nu sunt în legătură direct proporţională cu creșterea puterii, vitezei și a controlului instantaneu și total pe care megatehnicile le promovează?”[106].

O critică optimistă a tehnologiei este realizată de Erich Fromm. El arată că inclusiv societatea tehnicizată poate fi ţinută în controlul omului, dacă acesta valorifică valorile reperelor morale. *Homo tehnologicus* poate rămâne un om autentic atât timp cât cultivă repere morale. Fromm pledează pentru primatul persoanei, accentuând responsabilităţile filosofului de a influenţa decidenţii politici în luarea unor măsuri care să protejeze identitatea și demnitatea umană.

6.2. *Non-neutralitatea tehnologiei actuale*

Nu este facil să evaluăm critic mediile tehnologiei actuale, întrucât acestea configurează într-o măsură dominantă mediul nostru existenţial. Viaţa noastră, trăită în fiecare zi, este marcată în mod semnificativ de tehnologiile actuale. În aceste condiţii este dificil să conștientizăm propriile dependenţe sau maniera în care aceste medii ne induc o anumită reprezentare a lumii. Una din marile amăgiri este constituită din poziţia conform căreia tehnologia este neutră, că ceea ce contează ţine de conţinut, nu de formă. Însă și forma imprimă o semnificaţie aparte conţinutului. Se realizează o trăire aparte atunci când îţi exprimi iubirea faţă de cineva faţă

106 Robert Nelson, *Science and Our Troubled Conscience,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, pp. 20-21.

către faţă, când o faci printr-o scrisoare într-un text scris sau printr-un mesaj dat prin telefon. Interacţiunea necritică [u tehnologiile actuale ne poate transforma în niște roboţi, fără să ne dăm seama cum din oameni vii ne-am metamorfozat în mașini.

Non-neutralitatea tehnologiei este afirmată și în „Manifestul tehnorealist" (un document elaborat în 1998 de 12 scriitori și savanţi). Autorii avertizează în acest document:

„Tehnologiile nu sunt neutre. O concepţie eronată de mari proporţii a vremurilor noastre este ideea că tehnologiile sunt complet lipsite de părtinire, adică, fiind niște artefacte fără viaţă, nu le impun oamenilor anumite tipuri de comportament. De fapt, tehnologiile au o încărcătură atât intenţională cât și neprevăzută. Fiecare unealtă îşi înzestrează utilizatorii cu un mod specific de a privi lumea și cu anumite căi de interacţiune cu ceilalţi[107]".

Ellul arată că tehnologia, prin aplicaţiile sale concrete, ridică o serie de probleme care necesită o abordare inclusiv din perspectivă etică. Tehnologia a ajuns un mediator generalizat. Practic, nu este posibilă o relaţionare cu mediul fără medierea de tip tehnologic, tehnologia însăși devenind un mediu. în aceste condiţii este nevoie de o etică specifică privind aplicaţiile directe ale tehnologiei în viaţa oamenilor. Prin caracterul său ambivalent, deși tehnologia rezolvă o anumită problemă concretă, generalizează o serie de alte probleme. Nu se poate afirma că tehnologia produce doar efecte bune sau rele, ci ea le realizează simultan pe ambele.

Etica dezvoltată în raport cu tehnologia ar trebui să plece de la premisa că tehnologia actuală nu reprezintă doar un instrument. Dacă tehnica tradiţională putea fi asimilată ca fiind neutră din punct de vedere etic, acest lucru nu poate fi afirmat despre sistemul tehnologic actual. El este calitativ diferit faţă de tehnica tradiţională și nu se

---

107 Ionuț Marcel Pop, *Fenomenul Internet. O abordare religios-morală,* p. 18.

poate considera că deţine o neutralitate. Puterea sistemului tehnologic actual și autonomia să fac ca acesta să exercite un control asupra omului.

Ellul arată că tehnologia este cauzală, nefiind orientată către un scop, spre o anumită finalitate. Ceea ce contează ţine de executarea unor algoritmi prin care este rezolvată în mod eficient o anumită problemă. Gânditorul francez menţionează că *tehnologia a generat o etică specifică în centrul căreia se află eficienţa. Astfel, valorile consacrate ale eticii tradiţionale sunt substituite. Etica bazată pe eficienţă este una care are ca pilon puterea. întrucât puterea implică acumulare și control, apare o tensiune între putere și valori.*

Ellul arată că în condiţiile în care tehnologia substituie mediul natural în lumea actuală, sistemul tehnologic generând o etică specifică bazată pe putere, eficienţă și control (profesionalismul și fidelitatea faţă de reperele propuse de sistem constituind derivate ale acestei etici) este foarte important să fie descoperite valorile autentice ale eticii. *În faţa puterii ţi eficienţei sistemului tehnologic, Ellul propune o etică a non-puterii.*

Dacă în logica sistemului tehnologic ceea ce se poate face se va face, în etica non-puterii lucrurile se prezintă altfel. Această etică nu este una de promovare a neputinţei, a slăbiciunilor și a mediocrităţii. Ea presupune puterea de a spune „nu" atunci când mijloacele îţi permit să operezi într-un anumit fel. *Ellul arată că non-puterea înseamnă să deţii mijloacele pentru a face ceva și decizi împotriva acestei posibilităţi, nefăcând ceea ce sistemul îţi oferă ca posibilitate. Non-puterea nu înseamnă un fatalism, ci înseamnă un alt tip de putere care se cere asumat ţi exersat la nivel existenţial, personal și la modul cotidian.*

Ellul precizează

„… ţinând cont că avem la dispoziţie mijloace aproape nelimitate care permit acţiuni aproape nelimitate, trebuie să alegem aprioric pentru non-intervenţie de fiecare dată când există o nesiguranţă privind efectele

globale și de lungă durată a acţiunilor pentru care avem posibilitatea să le întreprindem. în această etică opţiunea către non-putere este fundamentală și este posibilă, întrucât este legată de scop. Experienţa cu puterea tehnicii ne conduce să descoperim absenţa scopului. Incertitudinea dacă viaţa are vreun scop reprezintă o boală a omului contemporan și redescoperirea scopului reprezintă o condiţie pentru opţiunea non-puterii. Etica non-puterii este și una a libertăţii, în opoziţie cu controlul exercitat de sistemul tehnologic".[108]

Ellul arată că morala este o consecinţă a căderii în păcat, întrucât Adam în starea primordială nu era pus în faţa unei opţiuni, binele sau răul. El era în comuniune cu Dumnezeu, vorbea faţă către faţă cu El, trăia într-o stare de har. Prin neascultare, păcatul îl pune pe Adam în situaţia cunoaşterii binelui și răului, dar printr-o raţiune căzută, discursivă, el analizând în mod autonom variantele cu care se confruntă. De-a lungul timpului au fost structurate mai multe etici, plecându-se de la anumite principii. Însă Dumnezeul Revelaţiei biblice nu. Se descoperă printr-o morală bazată pe principii, EI Se descoperă în istorie vorbind concret și personal cu oamenii. Inclusiv în Vechiul Testament, atunci când Dumnezeu cere împlinirea poruncilor și a legilor dumnezeiești, EI Se adresează personal, interpelându-l pe interlocutor („[...] ţie îţi spun").

Cu atât mai mult, morala creștină nu ar trebui să devină captivă unei viziuni légaliste, întrucât ea reprezintă împlinirea voii lui Dumnezeu, împărtășindu-ne de biruinţa lui Hristos Cel răstignit și înviat, Care a îndeplinit până la capăt ascultarea faţă de Dumnezeu Tatăl. Morala creștină este viaţa întru Hristos, model al ascultării. Astfel, ne vom angaja pe o cale a împlinirii voii lui Dumnezeu. Mai ales în contextul sistemului tehnologic actual, inclusiv al moralei creștine cu tendinţe bazate pe legalism și formalism, și în

---

108 Kathleen Woodward, *The Myth of Information: Technology and Postindustrial Culture,* Cod Press, Wisconsin 1980; Jaques Ellul, *The Power of Technique and The Ethics of NonPower,* pp. 245-246.

condiţiile în care activităţile omului sunt reduse la executarea unor proceduri, există riscul de a înţelege morala doar ca îndeplinire formală a unor obligaţii, cu asumarea unui mod de a fi corect din punct de vedere al cerinţelor formale.

Prin faptul că sistemul tehnologic se bazează pe logica eficienţei, se constată astăzi dezvoltarea unei morale care să corespundă acestei logici. Astfel, se realizează o morală adaptată la nevoile sistemului tehnologic. Ellul numește acest tip de morală ca fiind tehnologică. *Morala tehnologică este structurată prin reguli, proceduri, regulamente, punând accentul pe executarea corectă a prescripţiilor respective, astfel încât accentul nu mai este pus pe relaţia personală, ci pe o încadrare corectă într-un sistem impersonal. Dar o morală în duhul Evangheliei ar trebui să fie personalistă, urmărind care este voia lui Dumnezeu și cum se aplică aceasta în situaţii concrete de viaţă.*

Revelaţia prin care ni se descoperă voia lui Dumnezeu nu poate fi redusă la un sistem doctrinar sau la un cod etic. Sistematizarea Revelaţiei într-o anumită învăţătură sau morală, transformarea ei în principii înseamnă erodarea dimensiunii vii, a faptului că ea este expresia unui dialog personal a lui Dumnezeu Cel viu care. Se adresează concret omului, așteptând un răspuns. în condiţiile transpunerii Revelaţiei într-un sistem, aceasta devine instrumentalizată prin logica autonomă a omului, ajungându-se la greșeli fundamentale. *Orice sistem generează și consolidează o încredere în puterea autonomă a omului. Această înţelegere autonomă și încrederea în propriile puteri sunt peceţi ale sistemului. Când omul reduce Revelaţia la un sistem, la măsura puterilor lui, o falsifică. Tot ceea ce Dumnezeu a lăsat în mâna omului și asupra căruia el a acţionat, crezând în puterea sa autonomă a eșuat. Dumnezeu a dat în mâinile lui Israel Legea Sa, iar aceasta a fost transformată într-o cazuistică fariseică. Dumnezeu a dat în mâinile oamenilor pe Fiul Său și aceștia L-au răstignit, întemeindu-se pe*

legea dumnezeiască transformată în sistem legalist omenesc („O lege avem și după legea noastră trebuie să moară" – Ioan 19,7). Până la urmă, în numele unui sistem legalist, orice poate fi justificat.

Voinţa lui Dumnezeu nu poate fi transpusă prin sistematizarea unor principii. Este ireductibilă la un sistem doctrinar sau moral.

„Voia lui Dumnezeu rămâne perfect liberă. Ea nu devine niciodată o lege abstractă, un principiu filosofic sau moral care să fie instrumentalizat de om, justificându-se o anumită reflecţie creștină. Nu există principii creștine, majoritatea ereziilor au apărut ca rezultat al transformării Cuvântului lui Dumnezeu în principii. De aceea, Sfânta Scriptură nu se prezintă ca o carte de filosofie, ci ca o istorie a vorbirii lui Dumnezeu cu omul, o istorie a mântuirii în care Dumnezeu îl cheamă concret pe om, revendicându-l și interpelându-l într-un mod personal"[109].

Ellul arată că o altă trăsătură a moralei tehnologice care a influenţat morala creștină este cea a împlinirii datoriei faţă de Dumnezeu prin muncă. *Eficienţa ca logică a sistemului tehnologic generează angajarea omului într-o muncă extenuantă, împovărătoare și dezumanizantă. Munca nu mai are în acest caz caracterul de binecuvântare. Acest tip de muncă cere dăruirea totală a omului, inclusiv sufletul, întrucât în acest fel este verificată fidelitatea faţă de sistem. Prin rezultatele eficiente ale muncii totale sunt compensate toate traumele lăuntrice, necazurile și greutăţile personale sau din viaţa de familie. Munca în logica sistemului este înrobitoare, ea reprezintă un efort de tipul construirii turnului Babei.* Astfel, în această cheie, munca exprimă în mod clar expresia căderii în păcat.

Ellul arată că în creștinism, această tendinţă de valorificare a muncii, ca un semn de împlinire a datoriei înainte lui Dumnezeu, a fost dezvoltată de către teologii *Reformei.* Munca a devenit o virtute cardinală, izvorul

---

109 Jacques Ellul, *To Will and To Do,* Pilgrim Press, Philadelphia, 1969, pp. 204-205.

tuturor virtuţilor în societatea burgheză a secolelor XVIII ?i XIX. *Valoarea muncii a devenit emblematică prin burghezie, impunându-se prin mentalitatea generată de capitalism (este reprezentativă în acest sens analiza lui Max Weber care arăta legătura dintre etica protestantă și spiritul capitalismului). A munci înseamnă a te ruga, dar nu este vorba de munca apreciată inclusiv în Tradiţia monahală* (Regulile Sfântului Vasile cel Mare sau Regulile benedictine), *de munca înţeleasă și realizată în Tradiţia Evului Mediu sau în general de ceea ce înseamnă valoarea muncii ca binecuvântare, săvârșită într-un univers al Tradiţiei. Este vorba de o muncă făcută compulsiv, obsesiv, totalizator, înţeleasă ca sens suprem al existenţei, astfel încât omul devine prizonierul acestei munci tiranice. El este redus la un muncitor eficient. O morală influenţată de această mentalitate, propovăduiește mântuirea prin muncă.*

Virtuţile integrate în logica lucrului bine făcut, de asumare a responsabilităţii de a performa într-un anumit domeniu, de a urmări performanţe și realizări sunt virtuţi conectate cu ceea ce presupune cultul muncii.

„Ele ţin de o morală tehnologică. Toate virtuţile care îl glorifică pe om prin realizările lui sunt virtuţi ale muncii. Performanţa unei munci superioare reprezintă avansul acestei virtuţi, iar sacrificiul și devoţiunea sunt funcţii ale împlinirii creative a tehnologiei. Virtutea muncii exersată în logica sistemului tehnologic înlătură progresiv celelalte virtuţi: cele ale familiei, ale prieteniei etc., acestea devin secundare în raport cu datoria muncii performante şi eficiente”.[110] *Ì*

Tehnicizarea gândirii, simţirii, vieţii şi credinţei

???

Progres și automatizare

1.1. *Automatizarea gândirii și logica eficienţei*

Automatizarea se bazează pe calcul și pe eficienţă. Algoritmii permit realizarea acestor deziderate. Cu cât vom avea posibilitatea unor aplicaţii, a unor procesoare

110 Jacques Ellul, *To Will and To Do,* p. 196.

mai performate cu o viteză crescută de procesare a informaţiilor, cu atât vom avea rezultate mai bune în automatizare. Programul iniţial al inteligenţei artificiale era unul foarte ambiţios, vizând reproducerea gândirii umane prin aplicaţiile și codurile software introduse în computer. Asocierea creierului cu hardul, iar a gândirii cu softul unui calculator este simplificatoare, primitiv de reducţionistă. Se constată și se recunoaşte prin cercetările actuale taina gândirii, felul misterios în care este plămădit fiecare gând.

În acest context, mai mulţi reprezentanţi ai inteligenţei artificiale reduc substanţial din pretenţiile iniţiale, concentrându-se spre eficienţa dată de calculul algoritmilor. Ei susţin că obiectivul inteligenţei artificiale nu mai este reproducerea gândirii umane, ci a rezultatelor gândirii. Nu procesul gândirii, ci rezultatele efective ale acesteia sunt cele ce contează. în această perspectivă există o focalizare pe dimensiunea gândirii umane, bazată pe computaţionalitate, pe analiză și decizie, plecând de la procesarea unui flux informaţional. în acest demers calculul joacă un rol important. *Calculatorul poate fi mai eficient decât omul în procesarea informaţiei prin calcul. Abilităţile cognitive sunt reduse și traduse prin algoritmi, operaţionalizaţi prin calcul. Însă înţelegerea omului presupune o supleţe a minţii, formată prin experienţe nemijlocite de viaţă, cultivându-se intuiţii și gânduri care nu pot fi traduse prin algoritmi calculabili. Gândul nu poate fi redus la calcul. Doar o parte, și anume cea mai insignifiantă a gândirii, poate fi tradusă în cunoaşterea specifică raţiunii analitice.*

Automatizarea gândirii prin exacerbarea folosirii algoritmilor erodează viaţa minţii, capacitatea acesteia de a pătrunde în textura unei ţesături de înţelegeri și de sensuri profunde ale realităţii. Sensul profund al unui lucru cugetat nu poate fi smuls prin calcul și prin gândirea automatizată prin algoritmi. Motivaţia profundă a cunoaşterii, conexiunile adânci întreţesute în cadrul unui proces cognitiv bogat și complex sunt mai presus de

cauzalităţile logicii reducţioniste ale algoritmilor. Pretenţia de absolutizare a eficienţei bazată pe algoritmi și calcule mutilează gândirea, reducând-o la o inteligenţă computaţională, productivă în plan practic, dar săracă, golită de creativitate și de predispoziţie spre orientarea către raţionalitatea profundă a lumii.

Automatizarea gândirii este văzută prin prisma eficienţei ca un factor al progresului. Entuziasmul de astăzi pentru rezultatele din cercetarea specifică inteligenţei artificiale indică credinţa într-un progres ireversibil, bazat pe dezvoltarea și complexificarea tehnologică. Progresul tehnologic este considerat ca un motor al istoriei, odată cu modernitatea, impunându-se prin iluminism și pozitivism. Filosofia iluminismului, promotoare a emancipării raţiunii de sub tutela obscurantismului Tradiţiei, nu ˝s-a materializat doar în revoluţii politice, ci și în mașinării ale Revoluţiei industriale. Progresul, inclusiv cel promovat prin ideologiile militantiste ale Revoluţiilor din Franţa și din America, era înţeles mai ales în latura sa socială, nu tehnologică. Progresul era o forţă socială motrice, un ferment al societăţii.

Nicholas Carr arată că la jumătatea secolului al XIX-lea viziunea progresului social a fost eclipsată de ceea ce se impunea tot mai mult ca forţă progresistă, și anume progresul tehnologic. El îl indică pe Marx, care arăta că americanii au celebrat avansul ştiinţei şi al tehnologiei cu o fervoare deosebită, dar au detașat tot mai mult progresul tehnologic de obiectivul eliberării sociale și politice. Automatizarea centrată pe progresul tehnologic va viza o productivitate eficientă, dar, totodată, standardizarea muncii implică, deopotrivă, o aplatizare a gândirii și a vieţii.

Progresul asociat cu creșterea și răspândirea tehnologiei va deveni unul care tot mai mult se transformă într-un substitut al omului viu, în carne și oase. *Într-o societate automatizată tehnologic, omul devine tot mai mult o absenţă. Pe măsură ce ideologia progresului*

tehnologic se materializează tot mai mult în configurarea unei societăţi automatizate, omul îţi deleagă din ce în ce mai mult atribuţiile sale calculatorului (avem roboţi care sunt prezenţe din ce în ce mai constante nu doar în informatică – softuri ce programează alte softuri –, ci și în domeniul sănătăţii, al educaţiei, al vieţii religioase et[.). Nimic din viaţa omului din societatea computerizată de astăzi nu rămâne neamprentat de marca progresului tehnologic. Complexitatea și subtilitatea vieţii sunt anulate, întreaga existenţă fiind reconfigurată prin prisma modelării ei în patul procustian al tehnologiei. *Progresul tehnologic impune un reducţionism al gândirii fără nuanţe, fără subtilităţi, fără profunzimi incomode în faţa propagandei progresiste care aruncă la coșul istoriei, fiind considerate perimate, valori ce nu pot fi integrate în sistemul structurat prin eficienţă tehnocratică. Comoditatea indusă prin automatizarea tehnologică induce o aroganţă bazată pe autosuficienţă și pe iluzia unei puteri fără limite, oferite de mediile tehnologiei.*

Devenind consumatori de tehnologie ne îmbătăm tot mai mult cu promisiunile utopiei bazată pe progresul tehnologic. Nicholas Carr dezvăluie cum utopia progresului tehnologic, promovată de cei din Silicon Valley, servește plutocratici lumii de astăzi.

„Credinţa în tehnologia văzută ca o forţă benevolentă, autovindecătoare și autonomă este seducătoare. Ne permite să fim optimiști când vine vorba de viitor, scăpându-ne în același timp de responsabilitatea acelui viitor. Se potrivește în special cu interesele celor care au devenit extrem de bogaţi datorită efectelor de economisire a eforturilor și de concentrare a profiturilor, efecte ale sistemelor automate și ale computerelor care le controlează. Le oferă noilor plutocraţi un discurs narativ eroic, în care ei joacă rolurile principale: da, pierderile recente de locuri de muncă sunt nefericite, dar sunt un rău necesar pe drumul către emanciparea eventuală a rasei umane de către sclavii computerizaţi pe care îi creează

companiile noastre benevolente”.[111]

Obsesia pentru progres cultivată de agenda ideologiei progresiste actuale se bazează pe ceva fundamental: fascinaţia pentru nou. Cultivarea curiozităţii, prin apetitul de noutate reprezintă un motor de activare a puterilor sufleteşti şi trupeşti ale omului, de a se înregimenta pe calea progresului. Omul resimte nevoia de a fi updatat, de a fi ˝în pas cu lumea, de a răspunde primii cerinţelor modei. A fi ˝în pas cu vremurile, nu în contratimp, reprezintă măsura interiorizării duhului lumii. În esenţă, ideologia progresistă întruchipează duhul lumii organizat şi promovat într-o manieră menită de a-l subjuga pe om, prin seducţie şi persuasiune. Ofertele făcute în pustiul Carantaniei de bogăţie materială şi de putere se regăsesc în propaganda progresismului.

Cel care îşi manifestă rezerva faţă de progres este etichetat în mod facil ca fiind anacronic, retrograd, fundamentalist etc.

„Din ignoranţă, lene ori timiditate, i-am transformat pe lucidiţi în caricaturi şi simboluri ale ignoranţei primitive. Presupunem că oricine respinge o unealtă nouă în favoarea alteia mai vechi se face vinovat de nostalgie, făcând alegeri sentimentale, nu raţionale. Dar adevărata eroare sentimentală este presupunerea că lucrul nou este mereu mai potrivit scopurilor şi intenţiilor noastre decât lucrul vechi. […] Ceea ce face o unealtă superioară alteia nu are nicio legătură cu noutatea. Ce contează este cum ne măreşte ori ne micşorează pe noi, cum ne formează experimentarea naturii, culturii ori a celuilalt. Este o nebunie să cedăm alegerile privind textura vieţilor noastre cotidiene unei abstracţiuni grandioase numite progres”[112].

---

111 Nicholas Carr, *Cușca de sticla*, pp. 255-256.

112 Nicholas Carr, *Cușca de sticlă,* pp. 260-261. Prin prisma eficienței, observând valul de neoprit al tehnologiilor actuale, orice atitudine de rezistență pare inutilă. Rezistența față de extinderea alienării produsă de automatizarea tehnologică nu înseamnă o modificare în termeni cantitativi ai situației, ci o expresie care să favorizeze păstrarea integrității identității și demnității umane. „Automatizarea, pe măsură ce se extinde în cele mai intime sfere ale existenței noastre crește miza. Ne putem lăsa purtați de curentul

Ellul, împreună cu alţi autori, arată că sistemul tehnologic se ghidează după două legi:

tot ceea ce este posibil de descoperit se va face;

tot ceea ce a fost descoperit se va pune în practică. Iluzia progresului tehnic favorizează o deturnare a sensului autentic al vieţii, o transformare a vieţii într-o muncă ce tiranizează şi îndobitocește, într-o producţie a unor lucruri inutile, într-o existenţă robotică.

Există o ambivalenţă a progresului tehnic. Pe de o parte, prin rezultatele tehnicii se realizează o creștere a comodităţii, o sporire a diverselor facilităţi, pe de altă parte, tot prin progresul accelerat al tehnologiei existenţa devine tot mai apăsătoare, pierzându-se mult și semnificativ din viul existentei.

Progresul tehnic generează mai multe realităţi imprevizibile, precum și situaţii de dependenţă. De exemplu, o pană de electricitate de câteva minute în marile metropole arată vulnerabilitatea unui sistem structurat prin tehnologii. Deși, se consideră că prin sistemul tehnologic pot fi organizate toate detaliile existenţei, sporindu-se predictibilitatea, există impreviziuni majore ale sistemului.

Latouche arată că progresul, tehnica și raţionalitatea economică reprezintă un triunghi de domenii interdependente formând soclul modernităţii. Un loc special îl ocupă mitul progresului, cultivat prin modernitate. El subliniază că acestea sunt producţii culturale occidentale, evidenţiind ambivalenţa progresului. *Latouche, comentând lucrările lui Ellul, pledează pentru discernământ, pentru evitarea unor soluţii reducţioniste și unilaterale (nici tehnolatrie, nici tehnofobie). O atitudine lucidă presupune un realism care depășește naivitatea*

tehnologic, oriunde ne-ar duce, sau putem să ne mișcăm contra lui. Rezistența în fața invenției nu înseamnă respingerea invenției. Este o umilire a invenției, o aducere pe pământ a progresului. «Rezistența este inutilă», sună clișeul *Star Trek* atât de iubit de tehnocrați. Dar asta este opus adevărului. Rezistența nu este niciodată inutilă. Dacă sursa vitalității noastre este «sufletul activ», [...] atunci principala noastră obligație este de a rezista oricărei forțe, fie ea instituțională, comercială ori tehnologică, care ar înmuia ori enerva sufletul" (p. 261).

unei încrederi absolute în progresul tehnologic.

1.2. *Ritmul accelerat al existenţei și erodarea empatiei*

Mark Seltzer, plecând de la realitatea americană, analizează interacţiunea dintre timp și mașină în contextul unei culturi mecaniciste în care mașina joacă un rol dominant. El subliniază că omul poate fi perceput fie ca o mașină naturală, fie ca o mașină statistică. în ambele prezentări, identitatea personală este profund distorsionată. Tehnologia, deși a fost gândită ca o extindere a puterilor naturale ale omului, prin ambivalenţa ei ajunge la rezultate contrare. Inclusiv abilităţile primare sunt diluate.

De exemplu, Mark Seltzer subliniază cum odată cu apariţia mașinilor de scris şi mai ales cu tastele calculatoarelor de astăzi, este diminuată capacitatea de a scrie. Prin scrisul tradiţional se reflectă legătura dintre minte-ochimână (practic, legătura dintre minte și trup, evidenţiată de neuroștiinţele actuale sau reciprocitatea dintre trup și suflet afirmată de Tradiţia teologică). Trupul este angajat în expunerea unor puteri sufletești, a unor puteri ale minţii care se întrupează în cuvânt. Mașina are o logică abstractă, dezântrupată, bazată pe procese standardizate.

Puterea de a transmite ceva spiritual, o forţă care trece din nevăzut în văzut prin intermediul trupului, activând relaţia minte-ochimână în cazul scrisului, se pierde în cazul tastării (o operaţie standardizată).

Nu întâmplător, la început, pentru tastare erau folosite persoane nevăzătoare, întrucât totul se reduce la o mecanică repetată în mod standardizat. Mașinile de scris erau destinate iniţial celor orbi, la fel cum primul telefon și primul gramofon au fost inventate de oameni aproape surzi (Bell și Edison). în aceeași logică, Henry Ford imaginează o fabrică perfect organizată din punct de vedere raţional, folosindu-se logica standardizată a mașinii, prin care un lucru se face mai bine în mod automat prin faptul că

„mâinile automatizate lucrează mai bine când sunt oarbe”[113].

Speltzer arată că implicaţiile tehnologice din secolul al XIX-lea, cu aplicaţii derivate din cele două principii ale termodinamicii, se reflectă în literatura americană. Omul redus la mașină naturală, este prezentat în formele narative din secolul al XIX-lea, în termeni termodinamici. De exemplu, Henry Adams, în lucrarea *The Degradaţion of the Democratic Dogma,* aplică principiile termodinamicii în teoria sa asupra istoriei. El arată că există o permanentă conversie fără să se creeze ceva. Conversia fără creaţie este o concepţie termodinamică a forţei. Această perspectivă este valorificată inclusiv în literatură. în „Scrisoare către un profesor american de istorie” din 1990, Adam definea omul ca fiind un mecanism termodinamic[114].

Istoria noastră este una a acceleraţiei, însă tehnologia informaţiei a generat o accelerare exponenţială, producând un ritm nefiziologic. Viteza informaţiei din mediul tehnologic produce schimbări semnificative în comportamentul nostru. *Omul societăţii informaţionale nu mai are răbdare, el trăiește clipa ca timp instantaneu, fiind închis într-o tiranie a momentului.* Așteptarea a 30 de secunde în faţa unui ecran (de calculator sau de smartphone) pentru accesare unei informaţii pare deja un interval de timp prea lung. Astfel, omul zilelor noastre este prins într-o cursă infernală, care nu-i mai dă posibilitatea să se adune în sine, să reflecteze asupra realităţilor trăite. *Viteza accelerată din mediul tehnologic actual produce o destructurare lăuntrică, o risipire a minţii înspre cele exterioare, dependenţe multiple.*

Încă din 1965, inginerul Gordon Moore enunţa așa numita *lege a lui Moore,* în care preciza că viteza microprocesorului se dublează la fiecare 18 luni. A fost îmbunătăţită ulterior de *legea lui Gilder,* care menţionează că viteza Internetului se dublează în fiecare an. Această

113 Mark Seltzer, *Bodies and Machines,* Routledge, New York, 1992, p. 11.

114 Mark Seltzer, *Bodies and Machines,* p. 30.

accelerare a acceleraţiei va produce efecte imprevizibile, inclusiv pentru viitorul apropiat. în acest ritm generat în mediul tehnologic este profund afectată viaţa personală, de familie, comunitară, profesională. Bucuria muncii este înlocuită de starea apăsătoare a unei munci împovărătoare, trăite ca un chin, în condiţiile impunerii eficienţei și competitivităţii exacerbate generate de mediul tehnologic. Se dezvoltă un adevărat cult al informaţiei, omul societăţii tehnicizate resimţind acut nevoia de a fi *up-datat|a.* ultimele informaţii. în această goană în care existenţa este redusă la o succesiune de clipe trăite în tirania instantaneului, viaţa trece oră după oră, zi după zi, săptămână după săptămână, lună după lună, an după an, fără să ne dăm seama cum ne-am trăit viaţa, irosind-o în mare măsură într-un mediu al fantasmelor. în acest context este necesar să regăsim bucuria timpului natural într-un ritm în care să ne putem trăi în mod autentic viaţa.

Dincolo de studiile fundamentate și riguros elaborate care evidenţiază multiple implicaţii ale creșterii acceleraţiei ritmului de viaţă (o accelerare a acceleraţiei), cu toţii resimţim la nivel personal și comunitar presiunea generată de o accelerare artificială a ritmului existenţei. Totul se întâmplă rapid (sintagma *pe repede înainte* exprimând rapiditatea pe care o trăim în orice). *Fast-food, fast-thinking, fast-school, fast-religion,* întreaga viaţă este convertită într-o succesiune de secvenţe care se derulează cu rapiditate. Acest mod de a fi erodează gândirea profundă, dar și sentimentele. *Cineva supus la multitasking în mod constant, obligat să facă totul foarte rapid nu mai poate dobândi o anumită așezare sufletească prin care puterile sufletului să fie orientate și valorificate adecvat.*

Ritmul rapid al mediilor informaţionale, căutarea unei viteze tot mai mari, această viteză de procesare a informaţiei fiind considerată un parametru semnificativ (Google, precum și alte companii informatice urmăresc cu asiduitate acest lucru), determină o focalizare pe viteză accelerată (cu cât mai repede, cu atât mai bine).

Performanţa și eficienţa sunt echivalate cu rapiditatea obţinerii și procesării datelor informaţionale. în acest tăvălug, relaţiile intrapersonale și interpersonale sunt profund avariate. *Cu greu poate fi dobândită și cultivată o experienţă a interiorității în contextul conectării la un mediu informaţional, care ne pulverizează înspre cele exterioare cu mare rapiditate. Astfel, este tot mai dificil să luăm aminte la noi înșine și să fim atenţi la nevoile celui de lângă noi.*

Sunt mai multe studii care subliniază că acceleraţia crescută a rit→

mului de viaţă erodează empatia. Este nevoie de timp pentru a observa și a simţi nevoile celuilalt, pentru a ne angaja într-un act de slujire jertfelnică a aproapelui. Presiunea la care suntem supuși ne face tot mai nerăbdători, așteptând rezultate imediate și remarcabile, în timp foarte scurt.

Nu doar că ambiţiile personale sunt amplificate, dar credem că putem călca oricând peste trupuri și suflete de oameni pentru a ne atinge obiectivele, urmărite în mod egoist. Fizic, petrecem puţin timp împreună, atât în familie, cât și cu prietenii sau, în general, unii cu alţii. *Combinaţia toxică dintre suprastimularea informaţională și senzorială, pe de o parte și acceleraţia crescută a ritmului vieţii, pe de altă parte, contribuie la diluarea bucuriei vieţii, a comuniunii dintre oameni.*

Captivitatea în faţa ecranului, conectarea la un ritm artificial de accelerare crescută în mediile informaţionale erodează empatia și întărește egoismul.

„Dacă presiunea ritmului accelerat erodează compasiunea, se poate observa o altă tendinţă socială îngrijorătoare: creșterea narcisismului. Astfel, putem spune că se ajunge la un colaps al empatiei. De exemplu, mai multe studii arată cum adolescenţii și tinerii americani au ajuns la o monumentală creștere a obsesiei faţă de sine, la o egolatrie. Copiii de astăzi sunt mai puţin robuști din punct de vedere psihologic faţă de generaţiile trecute. Când cineva îşi petrece o bună parte a vieţii în faţa unui

ecran, cum mai poate să se împărtășească de autenticitatea unei realităţi nemediate?[115]”.

Ideologii progresismului consideră că prin inteligenţă artificială, prin intermediul tehnologiilor informaţiei și a nanotehnologiilor, evoluţia naturală este grăbită prin accelerarea generată în mod tehnologic. Ray Kurzweil, unul dintre cei mai proeminenţi ideologi din Silicon Valley propovăduiește atingerea singularităţii (momentul în care omul, prin interacţiunea sporită cu tehnologia, va atinge un nivel de la care destinul lui va fi trasat de legea acceleraţiei exponenţiale a inteligenţei artificiale). Kurzweil arată că prin dezvoltarea neocortexului non-biologic, puterea de calcul și de procesare a informaţiei a creierului uman va creşte considerabil.

Astfel.

„[…] pentru Kurzweil viitorul reprezintă ceva minunat în care nanoroboţi inteligenţi înoată prin sângele și creierul nostru, eliminând ceea ce este perimat în organism și îmbunătăţind performanţa. El subliniază că sunt create produse nanotehnologice prin care pot fi reperate și distruse celulele canceroase. Sonia Frigueros, nanobiolog la Oxford, a creat o nouă nanoscală antibacterială, precum și nanotuburi de carbon prin care se realizează o chimioterapie cu medicamente infuzate direct în celule, omorând 95% din celulele canceroase în doar 25 de ore”.[116]

Sunt multe promisiuni și rezultate care arată avantajul trecerii de la trupuri biologice la minţi digitalizate, printr-o substanţă ipotetică, numită de Kurzweil *computronium,* prin care atomii să fie aranjaţi astfel încât să fie calculată o viteză maximă de procesare a informaţiei. În faţa rezultatelor impresionante din domeniul biotehnologiilor, nanotehnologiilor și a

115 Thomas Hylland, *Tyranny of the Moment,* Pluto Press, Londra, 2001, p. 37.
Ethosul din Silicon Valley este emblematic pentru ceea ce presupune un mod de a fi structurat prin accelerația crescută a ritmului de viață.

116 Thomas Hylland, *Tyranny of the Moment,* Pluto Press, Londra, 2001, p.192.

inteligenţei artificiale, profesorul Martin Rees, fost director al Institutului Astronomic Regal din Marea Britanie a înfiinţat, în cadrul Universităţii din Cambridge, un *Centru de Studii al Riscului Existenţial.* El evidenţiază în mod fundamentat anumite îngrijorări, plecând de la rezultatele formidabile din biotehnologii, nanotehnologii și inteligenţă artificială, care pot genera riscuri importante pentru viaţa omului și pentru omenire, în general.

1.3. *Eshatologia utopică a progresului tehnologic*

Pentru a înţelege mai bine ambivalenţa naturii tehnologiei este utilă întoarcerea la promisiunea făcută în numele progresului tehnologic, odată cu modernitatea. Spiritul modernităţii detașează științele naturii de o viziune filosofică și religioasă mai cuprinzătoare asupra naturii. Prin această disociere, științele naturii se axează mai mult pe ceea ce presupune o înţelegere utilitaristă a lumii, fundamentată prin măsurători empirice și calcule matematice. Prin Descartes și Bacon, înţelegerea naturii presupune o dominare a acesteia, o estompare a tainei lumii legitimată prin nevoia emancipării omului de capriciile forţelor naturale. Cultura şi ştiinţa disociate de natură vor fi orientate din ce în „ce mai mult înspre o perspectivă bazată pe pragmatism.

Promisiunea tehnologiei apare și se dezvoltă în acest context. Tehnologia promite dominarea naturii, eliberarea omului de foamete, de sărăcie, de boală. Eliminarea necazurilor și a greutăţilor reprezintă o coordonată semnificativă a promisiunii tehnologice. Progresul, inclusiv cel tehnologic, promite o viaţă mai bună, mai prosperă pentru toată lumea, o existenţă mai sigură, dar încapsulată în duhul acestei lumi. Duhul acestei lumi, materializat prin ispitirea Mântuitorului în pustiul Carantaniei, promite prosperitate materială, putere de dominare și slavă deșartă. În ultimele veacuri, prin intermediul tehnologiei ˟s-a ajuns la împlinirea într-un anumit grad a promisiunilor făcute: prosperitate materială, control tot mai larg asupra naturii, libertate de mișcare, rezultate extraordinare în medicină, et[.

Promisiunea tehnologiei a împlinit multe dintre obiectivele formulate programatic de către ideologiile generate ulterior de modernitate (în mod special de către iluminism și pozitivism). Deviza programatică a filosofiei lui Descartes şi Bacon, de auto-determinare totală a omului în raport cu natura, de dominare a acesteia ˇs-a împlinit în secolele XIX ƨi XX. ɟn ultimele decenii, progresul lumii a fost echivalat cu progresul tehnologic. Ţările puternic dezvoltate în știință și tehnologie sunt percepute ca motoare ale progresului pentru întreaga lume, ca repere demne de urmat. încă din 1976, președintele de atunci al

MIT, Jérôme Wiesner declara că SUA au oportunitatea de a fi o forţă motrice pentru întreaga lume, prin știința și tehnologia deţinute.

Mai ales, în ultimele trei decenii, prin impunerea paradigmei device-urilor (în expresia lui Albert Borgmann) de către mediile tehnologice, se poate constata un tribut plătit pentru rezultatele dobândite prin promisiunea tehnologică. Prosperitatea, libertatea specifică democraţiilor occidentale, progresele deosebite în sănătate au un preţ plătit în suflet și în autenticitatea vieţii. Promisiunea tehnologică este înșelată în sistemul tehnologic actual, când omul devine un prizonier al mecanismelor tehnologice. Prin mașinăria tehnologică, sofisticat dezvoltată, prin interacţiunea dintre om și mașină în contextul automatizării din societatea tehnicizată de astăzi se poate constata o inversare a promisiunii. Omul ˇs-a eliberat de natură, riscând să devină sclavul tiraniei de tip tehnocratic. Au existat de-a lungul istoriei mai multe regimuri dictatoriale, tiranice, exercitate de către oameni, cu o sălbăticie și o cruzime greu de imaginat (acești oameni au fost ajutaţi de mijloace tehnice în exercitarea puterii, dar au rămas oameni, chiar dacă unii dintre ei cu chip de fiară). însă, dictatura mașinii asupra omului, a sistemului tehnologic impersonal asupra persoanei umane se va exercita într-o formă mult mai apăsătoare.

Borgmann insistă asupra nevoii de a recupera o perspectivă filosofică asupra promisiunii tehnologice. Pentru a vedea care este originea acestei promisiuni și cum anume a fost implementată, Borgmann arată că este important să înţelegem traseul filosofic în istoria Occidentului, plecând de la afirmaţia lui Heidegger că această istorie este una a metafizicii, care culminează cu tehnologia. Plecând de la gânditorii presocratici, continuând cu Platon și Aristotel, trecând prin Descartes, Leibniz, Kant, Hegel și Nietzsche, Heidegger arată că voinţa de putere a lui Nietzsche, exprimată prin supraom, reprezintă dovada auto-determinării absolute a omului. Pe această linie, Heidegger arată că această metafizică a puterii, prefigurată de Nietzsche se împlinește în tehnologie, pe care o consideră ultimul stagiu al metafizicii occidentale.

În condiţiile de astăzi, în care declinul Occidentului, a civilizaţiei occidentale este amplificat de anarhia unei revoluţii mondiale, în care tehnologia joacă un rol important (Marx atribuia rolul de forţă revoluţionară tehnologiei, iar neomarxismul actual valorifică această perspectivă) este un act de curaj intelectual capacitatea de a evalua critic, cu realism și cu discernământ, felul în care promisiunea iniţială a tehnologiei riscă să fie inversată și deturnată astăzi. Borgmann precizează că: „tehnologia ar putea mai greu să anihileze valori, precum libertatea, dar cu siguranţă ar putea să le submineze, prin deturnare, în termenii unei validări bazate pe consum și comoditate”. [117]

Promisiunile progresului tehnologic fundamentează o eshatologie utopică. Din mai multe domenii ale cercetării ştiinţifice se fundamentează diferite poziţii care evidenţiază o eshatologie a omului și a universului împlinită prin tehnologie. Singularitatea iniţială, promovată de Ray Kurzweil, împlinirea destinului omului prin inteligenţă artificială (Hans Moravec) și eshatologia imanentă a lui Frank Ţipler evidenţiază o înţelegere

117 Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life,* University of Chicago Press, 1984, p.213.

reducţionistă în ştiinţă, o absolutizare a imanenţei în cosmologie şi în antropologie. *Această viziune a eshatologiei împlinite prin tehnologie exprimă tiparele ideologiei bazată pe mitul progresului, înlăturând practic orice referire la o transcendenţă a lumii. Practic, această perspectivă, considerată a fi ştiinţifică, ilustrează un determinism cibernetic, tehnologia fiind asumată ca o nouă religie. Eshatologia acestei religii conferă tehnologiei un rol capital.*

Michael Delashmutt critică această poziţie reducţionistă şi totalitară, invocată în numele ştiinţei, arătând că această ştiinţă a postumanismului speculativ se bazează pe o antropologie reducţionistă. Bazele determinismului cibernetic prin care Dumnezeu este substituit prin tehnologie şi omul este redus la o secvenţă informaţională, integrată într-un sistem tehnologic au fost trasate încă din 1964 de către Norbert Wiener, reprezentant semnificativ al ciberneticii. Acesta a precizat în 1964 că maşinile vor ajunge să înveţe, să se reproducă ele însele şi că prin tehnologia informaţiei, calculatorul (inteligenţa artificială) o să-L înlocuiască pe Dumnezeu. Se observă, încă de la aceste premise, că cibernetica îşi propune mai mult decât ceea ce ţine de competenţele specifice ale ştiinţei. Tehnologia este investită cu o autoritate caracteristică religiei. Wiener arată că cibernetica va afecta în mod decisiv înţelegerea subiectivităţii umane, a unicităţii persoanei şi a înţelegerii personale a lui Dumnezeu, a reprezentării experienţei intra şi interpersonale. *Cibernetica va favoriza prevalarea unei gândiri şi reprezentări impersonale, a priorităţii sistemului în faţa unicităţii, identităţii şi demnităţii omului, totul integrându-se în spiritul logicii tehnocratice structurate prin mediile tehnologiei informaţiei.*

În aceeaşi perioadă, Marvin Minsky, în lucrarea *Computation: Finite and Infinite Machines* (1967), cercetător entuziast în domeniul inteligenţei artificiale, fundamentează o viziune conform căreia tehnologia va genera un anumit ethos, o înţelegere şi o reprezentare a

lumii și a omului. Practic, pe această linie este conferit un rol religios tehnologiei. *Tehnologia nu determină doar o anumită paradigmă, ci ea împlinește nevoile profunde și ultime ale omului, substituind as fel religiile tradiţionale. Cibernetica asociată cu inteligenţa artificială înlocuiesc subiectul viu și personal, dotat cu o gândire imprevizibilă, cu modele computaţionale abstracte. Gândirea este redusă la o funcţionalitate de tip algoritmic.* în această cheie de înţelegere, realitatea modelată de algoritmii generaţi computaţional devine „mai reală" decât realitatea efectivă. Lumea este modelată computaţional și ceea ce contează ţine de această reprezentare a lumii, mediată prin intermediul tehnologiei. Astfel, sunt preconizate condiţiile promovării unei subiectivităţi postumane, postulate de Kurzweil, Moravec și a unei eshatologii teologico-tehnice de către Ţipler.

Michael Delashmutt arată că cei trei dezvoltă o știinţă speculativă, bazată pe o imaginaţie specifică celei folosite în domeniul SF și nu pe o analiză riguroasă, caracteristică cercetării științifice consacrate. Această știinţă speculativă este înrădăcinată în viziunea filosofică a postumanismului în care se dezvoltă accelerat un primat al reţelei în raport cu subiectul personal. Omul devine o rotiţă într-un angrenaj, într-un sistem reticular. În această înţelegere, *postumanismul propovăduiește extinderea puterilor omului prin tehnologii și amplificarea capacităţilor cognitive prin implanturi neuronale, predicându-se viitorul postbiologic, în care va fi o existenţă hibridă între om și mașini.*

Hans Moravec, cercetător la Institutul de Robotică al Universităţii Carnegie Mellon, în lucrările sale *Mind Children* (1988) și *Robot* (1999) promovează o credinţă exacerbată în dezvoltarea inteligenţei artificiale, astfel încât se va ajunge ca o conștiinţă umană să fie descărcată pe un suport tehnologic și computerizată într-un mediu robotic. Pentru Moravec, în viitorul postbiologic, viaţa roboţilor va fi ˇîntrepătrunsă cu a oamenilor, astfel încât omenirea va ajunge o specie hibridă între ceea ce a fost

homo sapiens și roboţii inteligenţi. *Poziţia lui Moravec exprimă mai degrabă o credinţă de tip religios decât o cercetare ştiinţifică, el mărturisind speranţa sa că tehnologia roboţilor și inteligenţa artificială vor constitui o soluţie pentru finitudinea condiţiei umane. Putem deveni veșnici prin inteligenţă artificială. Renunţarea la trup și reducerea minţii la o raţionalitate computaţională înregistrată și desfășurată pe un suport tehnologic sunt indicii ale gândirii de tip gnostic, prezente la Moravec.*

Eshatologia religiei postumaniste (prezentată ca știință) reduce identitatea omului la minte, înţeleasă ca un epifenomen al creierului. Mintea este un soft transferabil din creier, înţeles ca hard, pe un suport tehnologic extern. Pentru Moravec, trupul omului, materialitatea lumii, existenţa concretă a unei comunităţi nu contează și nu afectează experienţa minţii trăită subiectiv. Această minte transferată într-un mediu 300

tehnologic poate primi un avatar care să substituie trupul. „Credinţa oarbă a lui Moravec în tehnologia informaţiei indică totalitarismul său cibernetic, prin care se crede că realitatea este mai bine înţeleasă prin medierea cibernetică[118]”.

Frank Ţipler, pe linia lui Moravec, îşi exprimă credinţa într-o nemurire înţeleasă ca o colonizare a cosmosului. În lucrarea *The Physics of Immortality* (1994), Ţipler îşi exprimă speranţa într-un viitor postuman prin faptul că tehnologia va face posibilă dobândirea nemuririi prin colonizarea universului. El precizează că teologia este doar o ramură a fizicii și că el, în calitate de fizician, va putea calcula existenta lui Dumnezeu şi a nemuririi. Este o credinţă tehnicizată, bazată pe calcul. Se poate observa tiparul religios conferit tehnologiei. *Ţiple r construiește o eshatologie fundamentată pe tehnologie.* Pe aceeași linie a gândirii gnostice, dezântrupate a lui Moravec, cel care se consideră un fizician al învierii, revendică faptul că trupul omului și materialitatea lumii nu sunt realităţi constituţive

118 Michael DeLashmutt, „Perspectives on Techno-science and Human Nature”, în: *Zygon,* vol. 41, 2/2006, p. 277.

existentei. Ceea ce contează tine

de un model abstract, detașat de o realitate întrupată. Se constată o poziţie radicală de aniconicitate. *Pentru Ţipler o fiinţă vie este redusă la un cod informaţional care respectă selecţia naturală. Mintea omului și, în cele din urmă, inclusiv sufletul sunt văzute ca programe complexe ale calculatorului. Viaţa este sinonimă cu un proces informaţional.*

Ţipler fundamentează o eshatologie tehnicizată, în care atât destinul la nivel personal, cât și la nivel cosmic se împlinește prin tehnologie. Pentru el, știinţa este chemată să găsească posibilitatea instalării sufletului minţii omului într-un mediu incoruptibil. Însă, în universulfinit este greu de găsit un asemenea mediu. Ţipler postulează existenţa unui Punct Omega al universului, dar pentru fizicianul învierii, dificultatea majoră constă în faptul că universul riscă să colapseze prin *big crunch.* Punctul Omega precizat de Ţipler are o semnificaţie deosebită în raport cu aceeași denumire folosită de Pierre Teilhard de Chardin (pentru acesta Punctul Omega reprezintă o împlinire a istoriei cosmice). Pentru Ţipler, Punctul Omega înseamnă orizontul de la sfârșitul existentei cosmice.»

Fizica nemuririi a lui Ţipler este departe de o semnificaţie creștină. Ea ilustrează încercarea de imanentizare a eshatologiei, de eliminare a unui reper transcendent, greu de integrat într-un sistem tehnologic observabil. Ţipler, deși îl invocă pe Wolfhart Pannenberg, este înstrăinat de înţelegerea teologului protestant german. *Pentru Ţipler, eshatologia implică o transformare digitală, necesară în procesul evolutiv pentru atingerea viitorului postbiologic. Ţipler substituie rolul specific al științei și tehnologiei, conferindu-le acestora o dimensiune religioasă.*

Kurzweil, prin filosofia singularităţii și prin descrierea mașinilor spirituale, este în continuitate de gândire și de spirit cu Moravec și Ţipler (aceeași gândire dezântrupată, gnostică și transformare a tehnologiei în

religie). Tehnologia poate fi soluţia la problema morţii omului. Kurzweil manifestă o extremă credinţă în puterea tehnologiei, în faptul că va fi atinsă singularitatea (punctul în care tehnologia va genera ireversibil un impact al inteligenţei artificiale asupra omului și a lumii). Procesul evolutiv este împlinit prin tehnologie, întrucât aceasta are un ritm exponenţial de dezvoltare, mult mai accelerat în raport cu evoluţia naturală. Kurzweil arată că mașinile spirituale au conștiinţă de sine. El arată că omul va fi unit intrinsec cu maşina. Subiectivitatea dată de mintea redusă la informaţie va putea fi transferată din trup în mașină. Se poate observa, ca în cazul lui Moravec și Ţipler, o puternică dimensiune aniconică. Iconicitatea este eludată.

Pentru Kurzweil, înfrânarea suferinţei şi a morţii nu se realizează într-un eshaton distant, ci într-un viitor postuman apropiat. În acest viitor postbiologic, biruinţa morţii este un apanaj al religiei tehnologiei. Tehnologia este investită cu puteri religioase miraculoase. Este o religie gnostică și maniheistă. Michael Delashmutt arată că principalele erori ale celor trei reprezentanţi ai ştiinţei speculative postumaniste constau în faptul că au o certitudine de tip reducţionist în capacităţile tehnologiei informaţiei de a facilita o eshatologie tehno-teologică, au o acceptare necritică a mitului progresului și a progresului tehnologic.

Aldous Huxley (1894 – 1963) – faimos prin lucrarea *Minunata lume nouă* – evidenţiază distopia construită prin biotehnologii, lumea construită prin progresul tehnologic. Huxley ˚s-a mutat în California în 1937, murind la Hollywood de cancer la gât. El arată că tehnologia este realitatea care a schimbat cel mai mult societatea actuală, fiecare aspect al vieţii fiind supus tehnicizării. Huxley îl determină pe Ellul să îşi publice lucrarea în limba engleză, *The Technological Society* în 1964. Militând pentru apărarea libertăţii și demnităţii persoanei în faţa abuzului de putere și de control al sistemului tehnologic, Huxley în ultimul său roman *Island* (1962) imaginează o societate opusă celei descrise în *Minunata lume nouă.* Este o lume în

care există mici comunităţi formate din familii tradiţionale, comunitatea asigurându-și în mod independent cele necesare traiului. Este accentuată viaţa bazată pe legături personale, cultivându-se realităţile specifice tradiţiei culturale și religioase, fiind prezentată o existenţă îndepărtată de presiunile și de apăsările materialismului hedonist existente în societatea hipertehnologizată.

Aldous Huxley, prin distopia evidenţiată în *Minunata lumenouă* (publicată în 1932), descrie o societate în care prin intermediul biotehnologiilor, oamenilor li se administrează în permanenţă „o fericire", întreţinută artificial. Este o lume fericită în care condiţia umană este alienată, puterea exercitată prin sistemul impersonal, generând un univers concentraţionar, în care iluzia fericirii este trăită colectiv (societatea sclavilor fericiţi). Aldous Huxley (1894 – 1963) a avut preocupări în biologie, precum bunicul său Thomas Henry Huxley (1825 – 1895), fratele său Julian Huxley (1887 – 1975) și apropiatul său J.B.S.

Haldane (1892 – 1964). Lumea imaginată de Huxley este una în care biotehnologiile și ingineriile genetice au un rol determinant în realizarea şi formatarea oamenilor. Aceștia sunt fabricaţi în mod indus-» >

trial, prin mutaţii genetice, fiind determinaţi genetic de la început și încadraţi în caste distincte: alfa, beta, gama, delta și epsilon. Castele superioare au un rol în gestionarea societăţii, iar cei din castele inferioare lucrează pentru întreţinerea sistemului, dându-li-se compensatoriu o stare de fericire, indusă biochimic printr-o substanţă (soma). Doar câţiva dintre oameni devin contradictorii regulilor societăţii guvernate în mod totalitar.

În „minunata lume nouă" (foarte semănătoare în multe privinţe cu societatea actuală) nu mai există familie. Totodată, nu mai există naștere tradiţională, aceasta fiind considerată obscenă și primitivă. Emoţiile, conflictele și responsabilităţile familiei sunt eliminate, iar prin faptul că oamenilor le este inoculată artificial starea de fericire, ei

sunt mulţumiţi cu ceea ce fac (chiar dacă au condiţia de sclavi ai sistemului), fiind astfel eliminate tensiunile sociale. Divertismentul și libertinajul total al sexualităţii au un rol dominant în asigurarea fericirii oamenilor transformaţi în sclavi. Este o lume eliberată de cultură >

și de religie, văzute ca surse ale prejudecăţilor.

Huxley ˚s-a inspirat din gândirea lui J.B.S. Haldane (cel care va cultiva eugenia). Idei precum producerea artificială a copiilor, ingineria genetică, abolirea familiei tradiţionale, utilizarea drogurilor pentru dobândirea stărilor euforice, sexul ca distracţie separată de reproducere, prelungirea tinereţii au fost prezise de Haldane în cartea sa *Daedalus or Science and the Future,* publicată în 1923. Haldane arată că tehnologia va avea un impact determinant în erodarea tradiţiei religioase și morale, arătând că aceste realităţi nu trebuie luate în serios. Huxley, spre deosebire de optimismul entuziast al lui Haldane pentru tehnologie, îşi exprimă teama că o societate excesiv tehnologizată poate deveni dezumanizantă.

Huxley preia titlul lucrării dintr-o afirmaţie făcută de un personaj de-al lui Shakespeare: este vorba de o tânără femeie care se referă la insula sa, o minunată lume nouă. Această afirmaţie este făcută în lucrarea lui Shakespeare, *Furtuna* (1610), cu aluzie la America, văzută ca lumea nouă, colonizată de europeni (prima așezare engleză a fost în 1607, la Jamestown).

În 1958, în studiul său, Huxley face o revenire la *Minunata lume nouă,* arătând că societatea descrisă în lucrarea respectivă este una contrară condiţiei umane, întrucât oamenii sunt trataţi mai degrabă ca insecte sociale, decât mamifere.

Critici ai tehnologiei precum C.S. Lewis, Lewis Mumford, Leon Kass au văzut în lumea descrisă de Huxley societatea tehnologizată în care condiţia umană este alienată până la abolire. Va fi o ultimă formă de tiranie, în care puterea operată prin sistemul tehnologic va fi absolută.

1.4. *Creștinismul și progresul tehnologic*

Albert Borgmann, analizând atitudinea pe care un creștin ar trebui ˇs-o asume în cultura tehnologică a societăţii informaţionale de astăzi, pleacă de la constatarea că în ţările puternic industrializate și tehnologizate ˇs-a ajuns la o prosperitate fără precedent, la o depășire a greutăţilor generate de foamete, frig, boală. Mulţi oameni o duc bine în plan material în societatea de consum de astăzi. însă, el constată o diminuare a vieţii creștine în societatea prosperă din punct de vedere material. Populaţia celor mai bogate ţări din lume îşi exprimă o angajare slăbită în viaţa credinţei și o încredere diminuată în Biserică. *Borgmann observă reciprocitatea dintre declinul creștinismului și progresul tehnologic. Cei mai mulţi care se încred în puterea progresului tehnologic consideră creștinismul ca fiind ceva retrograd, reacţionar, irelevant. Ei se încred în puterea explicativă a ştiinţei și în forţa pragmatică a tehnologiei.*

Borgmann analizează dacă rezultatele impresionante și fascinante ale tehnologiei oferă adevărata libertate și autentica prosperitate? Libertatea este doar una a consumului și îmbogăţirea în cele materiale și trecătoare reprezintă adevărata prosperitate? Mașinăria tehnologică construită și extinsă în toate domeniile vieţii de astăzi se bazează pe consum și pe comoditate. Plecând de la aceste coordonate, se poate observa o ocultare şi o trivializare a adevărului şi a libertăţii în sis-» temui tehnologic actual. Reciprocitatea dintre mașină și comoditate se materializează în device-ul tehnologic.

Reliefând distincţia dintre lucruri și device-uri, Borgmann evidenţiază conturarea paradigmei device-urilor în societatea tehnologizată de astăzi. Lucrurile concrete și practicile înţelese ca abilităţi ale omului, exersate prin trupul său reprezintă realităţi ale unei lumi materializate. Concreteţea și materialitatea efectivă ţin de logica întrupării. Fiul lui Dumnezeu ˇS-a întrupat concret ca Om, asumând trupul, ˇS-a răstignit efectiv pe Cruce, a înviat și ˇS-a înălţat la cer cu trupul. Nu a făcut toate

aceste acte mântuitoare on-line, ci în mod concret şi real. Device-ul, spre deosebire de lucru, se structurează într-o logică aniconică, potrivnică întrupării. Lucrul presupune un angajament al omului, materializat printr-o practică. Device-ul invită la consum. *Lucrul ţine de o realitate dată, device-ul de una construită, disponibilă. în paradigma device-urilor, lucrurile și practicile au fost substituite de device-uri și consum.*

Reducţionismul ştiinţific și tehnologic, dezvoltat prin extinderea algoritmilor dezvoltaţi printr-o raţionalitate tehnică se bazează pe încrederea în propriile puteri, în raţiunea autonomă. Astfel, se absolutizează principiul cauzalităţii. În această situaţie nu se mai poate face distincţia dintre Creator și creaţie. Creaţia este un dar, nu o expresie a cauzalităţii. Darul depășește logica de tip cauzal a algoritmilor, se intră într-un alt registru. Raportarea la creaţie ca la un dar primit din partea lui Dumnezeu schimbă perspectiva. La fel, viaţa nu este rezultatul unui algoritm, ci este un dar. Asumarea logicii relaţionale, specifice legăturii dintre Dăruitor – dar – primitorul darului determină un anumit mod de raportare, o atitudine bazată pe recunoștinţă și mulţumire. Astfel, se recuperează o cuviinţă, favorabilă raportării liturgice, doxologice: „ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem de toate și pentru toate”.

Borgmann, din perspectivă creștină arată că în societatea tehnicizată de astăzi, pentru a recupera taina cuviinţei în duh creștin este nevoie de promovarea unei culturi a Cuvântului și a Mesei, împărtășite în mod cotidian. Conștientizarea importanţei Cuvântului, a valorii unui cuvânt, în condiţiile suprastimulării informaţionale prin care cuvântul este devalorizat și trivializat; recuperarea gestului de ospitalitate, a atmosferei de comuniune, împărtășite în jurul unei mese, în familie, cu prietenii sau în cadrul unei comunităţi, toate aceste eforturi de a recupera convivialitatea împărtășită prin cultura Cuvântului și a Mesei ne pot ajuta să înţelegem că Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat în Sfânta Scriptură și

împărtășit prin Sfânta Euharistie reprezintă soluţia vie și autentică la cultura digitalizată din paradigma device-urilor.

Cuvântul întrupat în raţiunile lumii, în raţiunile duhovnicești ale Sfintei Scripturi, în Persoana lui Iisus Hristos, extinzând trupul Său tainic în viaţa și Sfintele Taine ale Bisericii reprezintă adevărata soluţie în faţa tăvălugului tehnologic.

„O cultură formată prin device este în mod profund închisă harului și vieţii sacramentale, mistagogice. Partea productivă a tehnologiei o constituie acţiunea de a cuceri și de a controla realitatea. Noţiunile de incompletitudine umană și de slăbiciune omenească, desăvârșită prin puterea harului semnifică o condiţie primară pentru evenimentul harului, o realitate centrală a culturii Cuvântului și a Mesei, convertite în viaţa fundamentată pe Sfânta Scriptură și împărtășită în Euharistia Bisericii”[119].

Dincolo de poziţii realiste, precum cea ilustrată anterior (a lui Albert Borgmann) cu privire la promisiunile tehnologiei, sunt mai mulţi teologi creștini care cu entuziasm promovează tehnologia ca un dar dumnezeiesc prin care se împlinește voia lui Dumnezeu cu privire la om și la univers. Unul dintre ei este Teilhard de Chardin, cu o influenţă semnificativă în gândirea teologică actuală. *Ellul arată că doctrina lui Teilhard de Chardin despre convergenţa și unitatea creaţiei înspre Punctul Omega se înscrie pe linia progresului, a unui optimism bazat pe o gândire naturalistă care imanentizează eshatologia. Teilhard de Chardin asociază evoluţia biologică [u dezvoltarea tehnicii, arătând că acestea rezonează și se întrepătrund pentru împlinirea aceluiași scop: unificarea întregii creaţii și împlinirea destinului ei în Punctul Omega.* înscriindu-se pe această linie ideologică, Teilhard de Chardin poate fi considerat un precursor al *transumanismului.*

Pentru Teilhard de Chardin evoluţia înseamnă un

---

119 Albert Borgmann, *Power Failure. Christianity in the Culture of Technology,* Brazos Press, Michigan, 2003, p. 126.

progres constant. Există o mișcare de diversificare a materiei și a făpturilor organice, dar în același timp și o mișcare către o unitate. Mișcarea deopotrivă orientează întreaga creaţie către complexitate și către unitate. Teilhard de Chardin arată că progresul tehnologic și mișcarea din evoluţia biologică se sincronizează, contribuind la creșterea unificării lumii. Astfel, întreaga creaţie înaintează către un grad mai mare de organizare. Teilhard de Chardin subliniază că mișcarea materiei, fiind spontană, are tendinţa să dezorganizeze, să disperseze. în schimb, progresul tehnologic are o orientare către organizare, către unificarea celor disipate, astfel că este asociat cu spiritul. Astfel, *tehnica reprezintă vectorul spiritual care organizează materia dispersată.*

Tehnica îl unifică și pe om. Astfel, se pot observa și mai clar conotaţiile spirituale acordate tehnicii de către Teilhard de Chardin, întrucât tehnica l-ar uni pe om atât în sine însuși, cât și cu semenii. Tehnica este astfel un factor al socializării, ajungând să intensifice legăturile între oameni, iar atunci când comuniunea va ajunge la un nivel maxim, omenirea va constitui un singur trup. *Tehnica este mediul prin care se va realiza unitatea suprapersonală a omenirii.*

Se observă cum, în mod similar cu viziunea transumanista, Teilhard de Chardin considera că omul își va depăși condiţia și își va îndeplini destinul, inclusiv acela de a fi „hristificat" prin intermediul evoluţiei și al progresului tehnologic. Combinaţia dintre cele două coordonate reprezintă temeiul unui optimism exacerbat în ceea ce înseamnă o viziune de tip naturalist, dublată de încrederea în puterea autonomă a tehnologiei.

„Mutaţiile prin evoluţia biologică și prin progresul tehnologic conduc la un alt om, spiritual și unic, așa că umanitatea în ansamblul și în unitatea ei și-a atins scopul suprem, fuzionând cu Hristos. Așadar, Teilhard de Chardin arată că prin progresul tehnologic, omul este «hristificat» și că evoluţia tehnologică tinde inevitabil către edificarea Hristosului cosmic… Este evident că Teilhard de Chardin

are o abordare superficială a fenomenului tehnologic, practic demonstrând o ignoranţă în acest domeniu, încât nu este rezonabilă luarea în serios şi o critică adecvată a

supoziţiilor sale cu privire la tehnică"[120].

Referindu-se la progresul tehnic, Ellul arată că întotdeauna acesta este ambivalent, fiind caracterizat de următoarele aspecte:

Orice progres tehnic are un preţ, care nu se măsoară neapărat în bani sau resurse materiale;

Tehnica ridică mai multe probleme decât cele pe care le rezolvă;

a) Efectele negative ale tehnicii sunt inseparabile de cele pozitive;

Fiecare tehnică are efecte imprevizibile.

Robotizarea existenţei omului

2.1. *Anestezia generată de mediile tehnologice actuale*

Marshall MC˘Luhan demonstrează elocvent faptul că tehnologiile reprezintă extensii ale simţurilor omului. Dacă o tehnică tradiţională extinde un anumit simţ al omului (de exemplu, îmbrăcămintea reprezintă o extensie a pielii, roata o extensie a mersului, etc.), mediul tehnologic actual, generat de electronică, reprezintă o extindere a sistemului nervos, a simţurilor interconectate, permiţându-se o interacţiune amplă între diferitele simţuri. *Spre deosebire de tehnicile tradiţionale, care extindeau un simţ particular, tehnologia actuală amplifică în mod global simţurile*

120 Jacques Ellul, *The Technological Order* în Carl Mitcham, *Philosophy and Technology,* Free Press, New York, 1983, pp. 94-95. Intr-adevăr poziția lui Teilhard de Chardin pare halucinantă, de-a dreptul fantasmagorică. Ellul arată că asocierea dintre mitul progresului cu rolul mesianic al tehnicii de a împlini destinul istoric și spiritual al omului poate să conducă la un entuziasm delirant. Pentru a depăși o astfel de situație, Ellul menționează că: „[...] tehnica ar trebui desacralizată și dezideologizată. Omul ar trebui să fie convins că progresul tehnologic nu reprezintă aventura supremă a sa. Cât timp omul se raportează religios la tehnică, fiindu-i devotat și lăsându-se revendicat în totalitate, nu există șanse ca el să ajungă la un control al tehnicii. Este necesar ca omul să învețe să utilizeze tehnologia cu o oarecare detașare și cu umor". Carl Mitcham, *Philosophy and Technology,* Free Press, New York, 1983, p. 96.

interconectate între ele. MℭˇLuhan evidenţiază că extinderea accentuată a unui simţ implică într-un anumit fel anestezierea până la amputare a simţului respectiv.

De exemplu, alfabetul, exacerbând vizualizarea, favorizează o anumită anesteziere a văzului. MℭˇLuhan ilustrează cu mitul lui Narcis această realitate indusă de tehnologiile actuale. Reflectarea propriei imagini în luciul apei a lui Narcis a condus la înţelegerea unui atașament de propriul chip, la o anumită îndrăgostire de sine. Narcisismul a fost perceput ca o iubire de sine, ca un egocentrism generat de idolatria în raport cu propria imagine. Narcis provine din grecescul *narcosis* (anestezie), iar MℭˇLuhan, plecând de la mitul lui Narcis, arată că reflectarea imaginii lui Narcis în mediul apei, posibilitatea ca Narcis să-și vizualizeze propriul chip reflectat în apă nu conduce atât la o îndrăgostire de sine, cât la o anumită anesteziere. Narcis este amorţit, este anesteziat de faptul că îşi poate contempla propriul chip într-un mediu structurat dintr-un alt material, distinct de cel din care este configurat trupul său.

MℭˇLuhan, pornind de la acest mit, evidenţiază că omul este fascinat de propria extensie, reflectată într-un anumit mediu, fiind sedus de respectiva extensie. Nu atât el este cel care primește propria imagine reflectată în mediul respectiv, cât omul este cel privit, sedus și fascinat de propria extensie din mediul acaparator. Pe această linie, *MℭˇLuhan insistă asupra importanţei mediului, a mijloacelor, nu atât a conţinutului transmis prin mediu. Celebra sintagmă* mesajul este mediul *reprezintă consecinţa unei asemenea abordări.* Practic, interconectat la un ecran, nu omul este cel care privește ecranul, ci ecranul este cel care-l privește pe om. *Mediul este acaparator și este o iluzie să se creadă că omul controlează mediul, el fiind sedus și fascinat de către acesta. De aici rezultă iluzia de a crede că un mediu poate fi redus la un instrument, dotat cu o anumită neutralitate și că depinde de cum este folosit mediul respectiv.*

O extensie a omului produce o narcoză. Narcisismul

culturii mediatice de astăzi indică gradul unei narcoze, a unei anestezieri, a unei dependenţe. Fie că recunoaştem, fie că ne amăgim cu posibilitatea de a controla mediile tehnologice de astăzi, este o realitate faptul că suntem dependenţi, că avem un anumit grad de adicţie în raport cu mediile actuale. Pentru a înţelege natura și logica acestor medii este fundamental să recunoaştem caracterul narcotic, anesteziant al acestora.

M℃˟Luhan evidenţiază că cercetători din domeniul medical, precum Haus Selye și Adolphe lonas susţin că în faţa suprastimulării informaţionale la care este supus, sistemul nervos caută să realizeze un fel de autoamputare în cazul simţului amplificat printr-o anumită extensie tehnologică. Autoamputarea produce o ușurare a presiunii exercitate de către stimulii mediului asupra sistemului nervos. Imaginea lui Narcis prezintă o autoamputare a funcţiei vizuale, generând o anumită anesteziere pentru a produce o protejare a sistemului nervos în faţa stimulării exercitate de mediul respectiv. Suprastimularea senzorială și informaţională produsă de mediile tehnologice actuale generează o reacţie de autoapărare din partea sistemului nervos care se manifestă prin localizarea și reducerea funcţiei simţului afectat în mod determinant.

În condiţiile mediilor tehnologice actuale care permit oarecum realizarea externă a sistemului nervos, extinderea artificială a acestuia, sistemul nervos reacţionează pentru autoprotecţie cu o anumită autoamputare a simţurilor amplificate prin tehnologie. *Narcis privind la imaginea sa reflectată în apă devine o fiinţă revendicată și acaparată de aceasta. Prin anestezierea produsă, el se convertește în imaginea sa extinsă prin intermediul mediului. În acest sens, se poate observa inducerea logicii idolatre prin intermediul mediilor. Omul care privește la un idol, la o imagine confecţionată artificial riscă să devină o fiinţă idolatră, întrucât el însuși ca fiinţă vie se convertește într-un artefact. Omulfăuritor de idoli, creator al mediilor artificiale devine el însuși asemenea idolilor creaţi artificial. Este o lecţie fundamentală pentru omul de*

astăzi, încrezător în propriile puteri de a îmbunătăţi sau de a depăși prin tehnologie limitele propriei naturi. Omul creator de inteligenţă artificială se convertește el însuși într-un artefact. în această perspectivă, sunt edificatoare cuvintele Psalmistului:

„Idolii neamurilor sunt argint și aur, lucruri de mâini omenești;

Gură au și nu vor grăi; ochi au și nu vor vedea;

Urechi au şi nu vor auzi; nări au şi nu vor mirosi;

Mâini au și nu vor pipăi; picioare au și nu vor umbla;

nu vor glăsui cu gâtlejul lor.

Asemenea lor să fie cei ce-i fac pe ei și toţi cei care se încred în ei" (Psalmul 113,12 – 16).

Această asemănare dintre cei ce realizează idolii și respectivii idoli indică în actualitate interdependenţa și convergenţa reciprocă dintre omul făurar al tehnologiilor actuale și respectivele medii tehnologice artificiale. M℃ ˟Luhan arată că a privi sau a utiliza orice extensie a noastră înseamnă ˟s-o acceptăm.

Această acceptare continuă a noilor tehnologii este ceea ce ne pune în rolul lui Narcis, de conștientizare și amorţire subliminală în legătură cu aceste imagini ale noastre înșine. Acceptând în permanenţă tehnologii, relaţionăm cu ele, punându-ne în postura de servomécanisme. Acesta este motivul pentru care, pentru a le putea folosi, trebuie să servim aceste obiecte, aceste extensii ale noastre, ca pe niște zei sau religii de mai mică importanţă. […] Din punct de vedere fiziologic, omul care folosește în mod normal tehnologia (sau corpul său extins în diferite moduri) este modificat în permanenţă de aceasta și găsește, la rândul său, mereu, noi căi de a modifica tehnologia"[121].

În mediile tehnologice actuale se poate observa o extindere tot mai pronunţată a conștiinţei noastre în medii artificiale. Interdependenţa, transferul reciproc dintre conștiinţă și tehnologiile actuale sunt tot mai intense.

---

121 Marshall McLuhan, *Să înțelegem media,* Ed. Cartea Veche, București, 2011, p. 80.

Transferul trupului în sistemul nervos se reflectă prin extinderea simţurilor și integrarea acestora în mediile tehnologice actuale, astfel încât omul ajunge să servească [u fidelitate mediile artificiale create. Mediile tehnologice structurează o conștiinţă globală, generată de multitudinea de interconexiuni, realizându-se premisele pentru alinierea și integrarea fiecărei conștiinţe personale vii la o conștiinţă globală, creată în mod artificial. MƇLuhan arată că în momentul existenţei unui conflict generat la nivelul imaginii colective sunt realizate premisele declanșării unui război. MƇLuhan menţionează că odată cu mediile tehnologiei electrice, războiul a fost generat de o schimbare tehnologică accelerată.

Astfel, interdependenţa dinamică dintre om și mediile tehnologice actuale, faptul că existenţa concretă a omului, atât la nivel personal, cât și comunitar este influenţată nemijlocit de tehnologiile actuale, de ritmul accelerat de dezvoltare a acestora indică iluzia de a crede că aceste medii sunt neutre. Tehnologia actuală nu este neutră, ea poartă amprenta unei ambivalenţe care face imposibilă disocierea binelui de rău, ea trebuie luată la pachet, beneficiile ei fiind mereu dublate de anumite pierderi, care, de obicei, se traduc printr-un preţ plătit în suflet și în viaţă. *Deficitul de viaţă indus de tehnologiile actuale este compensat de comoditatea și facilităţile oferite de acestea.*

Marshall MƇLuhan subliniază caracterul invizibil al mediilor tehnologice actuale și faptul că iluzia neutralităţii mediului tehnologicfuncţionează ca un narcotic pentru consumatorul tehnologiilor de astăzi. El afirmă:

„Mă aflu în situaţia lui Louis Pasteur, care le spunea medicilor că dușmanul lor cel mai mare este invizibil și nici nu-l pot recunoaşte. Răspunsul nostru convenţional la toate formele media, și anume că este important felul în care sunt utilizate, este starea de amorţire a idiotului tehnologic”[122].

Marshall MƇLuhan evidenţiază particularitatea mediului tehnologic structurat prin electricitate și

122 Marshall McLuhan, *Să înțelegem media,* pp. 43-44.

electronică. Dacă tehnicile tradiţionale amplificau un anumit simţ, erau extensii ale simţurilor, mediul tehnologic generat de electricitate constituie o extensie a sistemului nervos. Astfel, spre deosebire de alfabet și de tipar, care extindeau văzul, producând o gândire ordonată și liniară, dar într-un om fragmentat, tehnologiile bazate pe electricitate extind întregul sistem nervos, afectând simultan toate simţurile. Se favorizează o trăire simultană, nu succesivă ca în cazul mentalităţii structurată pe cultura scrisă, o gândire non-liniară și integrală.

M℄˟Luhan arată că mediul este invizibil, el poate fi conștientizat și înţeles pe măsură ce este substituit de alt mediu. De exemplu, generaţia aflată între lumea construită pe cultura tiparului și cea nouă, generată de tehnologiile informaţiei, poate să înţeleagă mai bine implicaţiile civilizaţiei și gândirii formate prin cartea tipărită. *Este dificil să fii între lumi: pe de o parte se trăiește conștiinţa unei pierderi imense, a unei lumi familiare care a constituit mediul de formare și de manifestare a sentimentelor, a gândurilor, cuvintelor și gesturilor; pe de altă parte, există rezervași o oarecare inadaptabilitate la noua lume. Preţul plătit pentru schimbarea lumilor, prin modificarea mediilor este unul care afectează sufletul și viaţa omului, în plan personal și comunitar. Există frumuseţi care sunt pierdute și sunt conștientizate doar pe măsura distrugerii lor.*

Mediul care formează gândirea și atitudinile noastre nu doar că este invizibil, dar și anesteziază, el produce o amorţire a simţirilor și a gândirii vii.

„[…] din cauza invizibilităţii oricărui mediu pe timpul perioadei cât reprezintă o noutate, omul nu este conștient decât de mediul care l-a *precedat –,* cu alte cuvinte, un mediu devine absolut invizibil doar atunci când a fost înlocuit de unul nou. Astfel, rămânem mereu cu un pas în urmă în ce privește viziunea noastră asupra lumii. Deoarece suntem reduși la amorţeală de orice tehnologie nouă – care la rândul ei creează un mediu absolut nou – avem tendinţa să vedem cu atât mai clar vechiul mediu

[…]”.[123]

Marshall MCLuhan demonstrează că revoluţia produsă de mediile electronice a avut loc, chiar dacă în cazul unora există o opoziţie înverșunată faţă de ceea ce presupune paradigma noii lumi. Pentru a salva ceea ce se consideră a fi esenţial din lumea tiparului, galaxia Gutenberg, în expresia lui MCLuhan, nu este potrivită ostilitatea și izolarea, ci înţelegerea felului în care operează noile medii. *înţelegerea mediilor reprezintă o componentă esenţială în configurarea unei soluţii realiste pentru a supravieţui în sistemul tehnologic structurat de mediile electronice. Este important să înţelegem ce ni se întâmplă, felul în care gândirea, comunicarea și viaţa noastră sunt profund influenţate de medii.*

A rămas dominantă o înţelegere conform căreia conţinutul primează în raport cu forma, mesajul în raport cu mediul. Sintagma lui MCLuhan care indică echivalenţa dintre mesaj și mediu ne orientează către o înţelegere adecvată a importanţei mediului. Modelul nostru de gândire, de reprezentare a lumii, atitudinile dezvoltate depind semnificativ de mediul de comunicare. în faţa schimbărilor accelerate induse de tehnologiile informaţiilor, MCLuhan arată că soluţia nu constă într-o retragere în turnul de fildeș, într-o contestare vehementă a noilor medii, ci într-o înţelegere a lor. Pentru a le înţelege este nevoie de o detașare, dar aceasta nu înseamnă o poziţie de aroganţă sau de superioritate. Se cere deopotrivă o detașare și o implicare.

MCLuhan mărturisește că iniţial a avut o atitudine de contestare, de retragere sistematică din faţa tăvălugului noilor medii electronice. Ulterior, a considerat că pentru a supravieţui nu aceasta este atitudinea potrivită. El menţionează că șansele de reușită sunt mai mari pe măsură ce suntem în ochiul furtunii, în mijlocul vârtejului, fără să opunem o rezistenţă rigidă. O neînfruntare directă a valului tehnologic, o anumită flexibilitate poate să permită rămânerea la suprafaţă.

123 Marshall McLuhan, *Scrieri esențiale,* Ed. Nemira, București, p. 367.

Această atitudine nu înseamnă un acord, o încurajare pentru folosirea noilor medii, ci presupune o anumită înţelepciune, adoptarea unei strategii realiste de supravieţuire. Smiorcăiala pentru pierderea vechii lumi, lamentaţiile fată de ceea ce era odată cultura şi civilizaţia (bazate pe cartea tipărită), repetarea temerilor și cultivarea unei frici apocaliptice în faţa asaltului noilor medii nu reprezintă coordonatele unei soluţii viabile.

Marshall MȻ˟Luhan, prin această poziţie, nu înseamnă că este promotorul retribalizării lumii prin mediile electronice (așa cum a fost considerat de către unii dintre criticii săi), ci că încearcă să identifice șansele reale de a supravieţui prin ceea ce este esenţial omului în noile medii. Dimpotrivă, el mărturisește explicit și nu o dată că nu este prin fire revoluţionar, că-i repugnă procesul schimbării, accelerat în mod exponenţial prin tehnologiile actuale. însă, el arată că oricât de înverșunată ar fi ˟împotrivirea faţă de aceste schimbări, revoluţia a avut loc, modificările de gândire și de mentalitate, implicate de noile medii au avut loc. Problema este cum supravieţuim în contextul acestor medii tehnologice.

El mărturisește atitudinea sa, derivată din firea sa conservatoare și consideră ca o condiţie prealabilă înţelegerea mediilor tehnologice actuale, capacitatea de a fi detașat, de a te desprinde cumva de tot ceea ce presupune ţesătura sistemului tehnologic, cu toată propaganda aferentă. *Nu poţi înţelege logica și natura sistemului, fiind o secvenţă operaţională în sistem, fiind încrezător în ceea ce oferă mediul tehnologic și fiind anesteziat de puterea ce operează magic prin intermediul ecranului global care invadează existenţa actuală.* Este o iluzie să se creadă că poate fi ˟înţeles procesul schimbării generat de tehnologiile actuale, în condiţiile înregimentării pe linia himerelor și utopiile, promovate prin mediile tehnologice de astăzi.

MȻ˟Luhan nu propune o respingere a acestor medii (o ipoteză iluzorie), ci o detașare cu scopul de a cunoaşte

mai bine natura și logica mediilor tehnologice. El mărturisește:

„[…] nu-mi face plăcere să observ efectele traumatice ale mijloacelor de comunicare asupra omului, chiar dacă înţelegerea modurilor lor de operare îmi dă satisfacţie. Un asemenea tip de înţelegere este rece în sine, de vreme ce presupune simultan implicare și detașare. Postura despre care vorbesc ˇs-a dovedit esenţială în studiul mijloacelor. Trebuie să începi prin a ieși în afara mediului, plasându-te dincolo de câmpul bătăliei, pentru a studia și a putea înţelege configuraţia forţelor”[124].

2.2. *Tehnicizarea existentei*

Tehnologiile actuale nu doar că au invadat întreaga existenţă, dar modelează gândirea, simţirea, biologia, credinţa noastră. JohnMCˇC arthy, cel care a introdus sintagma „inteligenţă artificială”, dezvoltă o logică a echivalării omului cu o mașină. El revendică faptul că inclusiv o mașinărie simplă precum termostatul are propriile credinţe. Când filosoful John Searle l-a întrebat care sunt credinţele termostatului, John MCˇCarthy a răspuns că sunt trei credinţe: să indice când este prea cald, prea rece sau când este temperatura potrivită. Prin echivalarea credinţei cu o anumită funcţionalitate, MCˇCarthy redefinește semnificaţia credinţei. Pe această linie se va merge pe echivalarea dintre starea minţii și ceea ce se produce în mod practic; apoi, pe măsură ce capacitatea de simulare se dezvoltă se va ajunge la echivalenţa dintre duplicatul unei idei și ideea însăși, precum și la convingerea că natura minţii este independentă de

124 Marshall McLuhan, *Scrieri esențiale,* pp.419-420. Detașarea nu înseamnă lipsă de empatie față de consecințele produse de mediile tehnologice. El aseamănă atitudinea sa cu aceea a unui medic, care pentru a-1 ajuta pe pacient nu se lasă implicat în sensul de a fi tulburat. McLuhan precizează în acest sens: „Eu mi-am propus să străbat această epocă dureroasă de tranziție tot așa cum un om de știință traversează o lume a bolii; de îndată ce un medic se lasă implicat și tulburat de starea pacientului, el își pierde puterea de a-1 ajuta. Detașarea nu înseamnă un fel de poză arogantă și nici nu reflectă o lipsă de compasiune din partea mea; este pur și simplu vorba de o strategie de supraviețuire” (p. 420).

realitatea biologică.

Inteligenţa artificială va intensifica această perspectivă reducţionistă, absolutizând echivalările dintre oameni şi maşini. *Mintea este redusă la o mașinărie și în general omul este redus la o mașină. Însă inteligenţa unei maşini nu reprezintă o gândire înţelegătoare. Inteligenţa artificială procesează informaţii, însă nu poate înţelege. Logica circuitelor digitale, a microprocesoarelor nu poate echivala emoţiile, sentimentele, înţelegerea omului. Metafora omului înţeles ca mașină din limbajul folosit astăzi, în care multe dintre activităţile omului sunt prezentate într-un limbaj specific programării informatice și, reciproc, multe dintre caracteristicile omului devin corelative calculatoarelor, indică o schimbare profundă de mentalitate. În această mentalitate omul este asemănat tot mai mult cu o mașină,* iar interacţiunea dintre om şi w c-urile tehnologice devine cvasiprezentă și intensă.

În societatea tehnicizată de astăzi deciziile se iau printr-o fundamentare de tip tehnic. În toate domeniile de activitate ne încredinţăm viaţa deciziilor fundamentate prin logica mașinii. Calculatorul știe cel mai bine, el poate calcula cel mai eficient varianta optimă care conduce la opţiunea care trebuie asumată. Omul îşi transferă în mare măsură responsabilitatea calculatorului. Unicitatea identităţii omului este diluată. Ne pierdem încrederea în subiectivitatea judecăţii omului care nu poate atinge obiectivitatea mașinii. Veridictul unei mașini este obiectiv, întrucât judecata ei nu este conjuncturală și emoţională. *înţelegerea și sclipirea de tip personal a omului sunt substituite de încrederea în puterea calculului tehnic al mașinii. Logica tehnocratică este dominantă în toate sferele de acţiune ale omului: în domeniul economic, militar, educaţional, medical, politic, religios. Această logică face posibilă convertirea faptelor, a evenimentelor de viaţă în statistici și pune problema în termeni de ecuaţie.*

Postman, pe linia lui Ellul, arată că logica de tip tehnocratic exersată în societatea tehnicizată de astăzi

revendică următoarea perspectivă: orice soluţie la provocările cu care ne confruntăm trebuie să fie una tehnică. Însă, problemele noastre majore nu sunt tehnice. Ca atare, un răspuns autentic nu poate fi redus la o soluţie tehnică. Postman arată că, dimpotrivă, suprastimularea informaţională și senzorială a mediilor tehnologice de astăzi nu poate fi parte din răspuns, ci din problemele generate de excesul de tehnologie.

Postman arată cum autoritatea logicii tehnocratice este fundamentată prin metode statistice. El arată cum Francis Galton (1822 – 1911), vărul lui Charles Darwin, fondatorul eugeniei și unul dintre cei care au contribuit semnificativ la realizarea *technopolis*-\|*i*\|*vii* a fost cel care a folosit metodele statistice pentru a impune, în numele ştiinţei, un punct de vedere. Nu doar că inteligenţa putea fi măsurată, dar și frumuseţea putea fi cuantificată prin criterii tehnice. De exemplu, Galton, folosind metode statistice, a ajuns la concluzia că în Marea Britanie, cele mai frumoase femei sunt în Londra şi cele mai respingătoare în Aberdeen. El a clasificat frumuseţea în conformitate cu anumiţi indicatori tehnici. În *technopolis,* sursa autorităţii ştiinţifice este dată de obiectivitatea impersonală de tip statistic.

Postman evidenţiază cum autoritatea de tip impersonal, care se regăsește în mediile corporatiste de astăzi, se fundamentează pe birocraţia și pe formalismul unor metode impus de un management ce contribuie la disoluţia legăturilor personale. *Postman arată că rădăcinile managementului ştiinţific pot fi urmărite în SUA prin noul sistem educaţional de la Academia Militară a SUA, promovat de Sylvanus Thayer în 1817. Acesta a preluat de la Școala Politehnică din Paris examinarea prin acordarea unor note numerice. Această practică a schimbat modul de a învăţa, semnificaţia actului educaţional, contribuind la generarea unei competitivităţi și la cultivarea unui orgoliu, cuantificat prin rezultate vizibile obiective. Măsurarea obiectivă a performanţelor umane a condus la o perspectivă în care fiinţa umană a*

devenit o persoană calculabilă (în termenii lui Michel Foucault).

Totodată, Thayer a inventat sistemul unei organizări ierarhizate, funcţionale prin ceea ce presupunea raportarea scrisă. Referatul scris substituie prezenţa unei persoane. Viaţa nemijlocită este înlocuită cu informaţia prezentată în scris în mod periodic. Zilnic, săptămânal și lunar erau prezentate referate și rapoarte scrise. Rolul liderului tradiţional de a transmite comanda în mod personal, prin prezenţă efectivă, este înlocuit cu ceea ce presupune un ordin sau o rezoluţie dată în scris. Thayer a constituit mediul rapoartelor scrise, a memorandumurilor, a dosarelor personaleşi tot ceea ce înseamnă un circuit al documentelor scrise, asemănător cu funcţionarea reţelelor corporatiste de astăzi. Totul era organizat în jurul documentelor scrise.

Doi dintre absolvenţii sistemului educaţional al lui Thayer au fost Daniel Tyler și George Whistler (au absolvit Academia Militară în 1819). Primul ˇs-a implicat în organizarea muncii, stabilind norme de producţie, obiectivizate prin măsurători. Muncitorii erau supravegheaţi și controlaţi în vederea respectării normelor impuse. Productivitatea a crescut semnificativ prin aceste măsuri. George Whistler a devenit inginerul șef la Western Railroad, dezvoltând în 1839 un sistem managerial pe linia învăţată de la Thayer. El a organizat o reţea cu un birou central, cu filiale regionale, cu manageri locali și cu un circuit al informaţiilor bazat pe documente scrise. *Calculabilitatea și organizarea prin rapoarte scrise au fost coordonate care asigurau eficienţă și control, pregătind formarea unui management știinţific, programatic expus de Frederik Taylor.*

Postman arată că felul în care a apărut și ˇs-a impus managementul știinţific este relevant, întrucât ilustrează felul în care logica birocratică de tip tehnocratic a fost sanctificată.

„Managementul știinţific ne arată cum tehnologia invizibilă lucrează în mod subversiv, dar puternic pentru a

crea o nouă cale de a face lucrurile. Este greu de imaginat o instituţie fără un management tehnicizat. Am ajuns să credem că managementul este un aspect al ordinii naturale a lumii și a lucrurilor. Când o metodă de a face lucrurile ajunge să fie identificată cu instituţia se ajunge să nu se mai știe ce a fost mai întâi: metoda sau instituţia. în aceste condiţii este dificil să schimbi instituţia sau să-ţi imaginezi o metodă alternativă în realizarea obiectivelor[125]".

Practic, *un manager poate impune o logică tehnicizată, prin modul invizibil al tehnologiei de a opera, chiar dacă nu folosește în mod explicit medii tehnologice.*

Postman evidenţiază maniera în care scientismul a favorizat dezvoltarea gândirii tehnicizate. El precizează că Școala Politehnică din Paris, înființată în 1794, a contribuit la consolidarea spiritului scientist. Determinismul reducţionist al lui Laplace, pozitivismul lui Comte au contribuit la configurarea unei mentalităţi conform căreia știința era investită cu o autoritate maximă în rezolvarea oricărei probleme. *Postman arată că scientismul ˚s-a dezvoltat prin trei coordonate: prima indică preluarea metodelor specifice științelor naturii în studiul științelor sociale și umaniste; a doua se referă la faptul că, prin intermediul științelor sociale, pot fi găsite principii în organizarea eficientă a societăţii pe baze raţionale (inginerie socială); și, în fine, scientismul a cultivat credinţa în știință, înţeleasă ca un sistem cuprinzător prin care pot fi rezolvate toate nevoile omului.*

Scientismul impune o autoritate impersonală a științei. Nu persoana omului de știință este relevantă, oricât de genial ar fi savantul, ci autoritatea formală și impersonală, invocată în numele științei fundamentează o mentalitate scientistă. Scientismul este cultivat prin intermediul unei autorităţi generate de proceduri. Procedura este considerată mai importantă decât persoana. Scientismul acordă științei un statut care excede competenţele specifice ale științei. Știința este

125 Neil Postman, *Technopoly...*, pp. 142-143.

investită cu atribute ce ţin de religie.

Postman arată că scientismul

„Este speranţa disperată și, în ultimă instanţă, credinţa iluzorie că un set de proceduri standardizate reunite sub denumirea de *știinţă* poate să ne furnizeze cu autoritate maximă răspunsuri la toate problemele. Inclusiv, știinţa este chemată să ofere răspunsuri la întrebări de genul «Ce este viaţa? De ce există moartea și suferinţa? Ce este bine și ce este rău? Cum putem dobândi nemurirea?» […] însă această autoritate conferită știinţei nu este legitimă. A

pretinde știinţei sau experţilor științifici să ofere răspunsuri la genul respectiv de întrebări înseamnă scientism. Și scientismul este o mare iluzie a *technopolisviui 32”.*

Postman mărturisește că în contextul technopolisului. *atitudinea adecvată ar fi a unei rezistenţe bazată pe o iubire luptătoare. A iubi nu înseamnă a accepta cu naivitate o agendă ideologică. Luciditatea unei culturi critice ar putea să ne angajeze într-un demers prin care să iubim ceea ce este esenţial, să rezistăm prin dragoste. Mașina nu poate iubi, tehnologia nu poate oferi iubire și nu poate primi o dragoste adevărată. Un om care iubește cu adevărat reprezintă un ghimpe pentru* technopolis. *Nu poate fi durabilă o societate tehnicizată din care iubirea este expulzată. O rezistenţă în* technopolis *presupune să asumăm credinţa în Dumnezeul Cel viu, să cunoaştem și să respectăm spiritul culturii clasice, a unei educaţii care a format caractere puternice pentru viaţă, să nu fim robiţi de eficienţă, de statistici, de puterea magică a numerelor și a algoritmilor, să înţelegem că* technopolis-w/ *implică trivializarea adevărului, a simbolurilor fundamentale ale Tradiţiei, să nu facem confuzia echivalării dintre informaţie și cunoaștere.*

Postman afirmă că

„[…] o rezistenţă la *technopolis* presupune să înţelegem că tehnologia nu trebuie acceptată ca o ordine naturală a lumii și a lucrurilor, să conștientizăm că orice

tehnologie – de la testul IQ la automobil, televiziune și calculator – este produsul unui program dintr-un context economic, social și politic care presupune o agendă, o filosofie ce ar trebui evaluată critic cu luciditate. Orice luptător angajat în rezistenţa din *technopolis* menţine o distanţă fizică și epistemologică faţă de tehnologie, întrucât tehnologia îi apare mereu ca ceva străin, niciodată ca fiind o realitate naturală, de neevitat[126][127]”.

Tehnicizarea existenţei, specifică vieţii din *technopolis,* este amplificată prin robotizarea excesivă. Dezvoltarea roboticii este tot mai accelerată, roboţii înlocuind deja oamenii în mai multe activităţi. *Nu doar că roboţii înlocuiesc oamenii, dar pentru a se integra în sistemul tehnicizat, oamenii trebuie să se asemene tot mai mult cu roboţii, astfel încât să fie realizată o convergenţă. Robotul humanoidpare modelul omului în societatea tehnicizată de astăzi.* Inteligenţa artificială și nano-tehnologiile promit multe pe această direcţie. Roboţii nu înlocuiesc oamenii doar în operaţiile care se reduc la secvenţe automate sau la banalii roboţi casnici. Sunt înlocuiţi funcţionari, vânzători, șoferi, piloţi, dar totodată și medici, inclusiv, în operaţii chirurgicale.

De exemplu, Maarten Steinbuch, profesor de ingineria sistemelor la Universitatea Tehnică din Edinburgh, apreciază că oamenii lucrează foarte bine cu robotii, inclusiv în actul medical. El ilustrează acest lucru prin exemplul unei operaţii abdominale în care chirurgul a folosit un *stick,* stând la o consolă, controlând un robot al cărui braţ a intrat în abdomen pentru a face incizia și operaţia. Chirurgul de la consolă, printr-o cameră video, putea vizualiza imaginea tridimensională astfel încât să fie asigurată o precizie mai mare. Chirurgul putea realiza un *zoom* astfel încât să lărgească câmpul vizual pentru a lucra cât mai bine. De asemenea, Steinbuch exemplifică

126 Neil Postman, *Technopoly..,* p. 162.

127 Neil Postman, *Technopoly...,* p. 185. Postman propune, pentru o atitudine de rezistență în *technopolis,* o educație în care să fie valorificată istoria existenței umane de-a lungul timpului

folosirea robotului într-o operaţie la ochi. Nu doar în domeniul medical sunt folosiţi robotii. Inclusiv în >

Învăţământ se preconizează realizarea unor holograme ale profesorilor astfel încât să fie asigurat un act educaţional mai eficient. Totodată, în SUA sunt realizate holograme ale unor pastori, folosite în slujbele religioase în cadrul unor comunităţi de credincioși.

pentru a valorifica conștiința istorică; o filosofie a științei, inclusiv a limbajului științific pentru a observa ceea ce este științific și non-științific; cunoașterea marilor tradiții religioase, culturale și artistice. Postman arată că aceasta este o educaţie prin care se poate depăși spiritul *technopolis-ul*\ù. El nu se iluzionează asupra faptului că o asemenea educaţie este posibilă într-o societate tehnicizată, dar merită încercarea de a genera o dezbatere în acest sens.

Reducţionismul, absolutizarea unui criteriu, eficienţa sunt coordonatele învăţământului actual. Practic, este structurat un învăţământ care să pregătească viitorii humanoizi roboţi, integraţi perfect într-un sistem de producţie, perfect tehnologizat. Se pleacă de la premisa că educaţia presupune imitarea de către copil sau tânăr a unui model, a unui mod de a fi. Modelul nu mai este părintele sau profesorul, ci mașina, calculatorul. Politicile educaţionale se dezvoltă în acest sens. Hans von Ginkel, numit în 1997 rector al Universităţii Naţiunilor Unite din Tokyo, insista asupra faptului că în societatea de astăzi pentru a avea un învăţământ performant este esenţială implementarea unor politici educaţionale prin care copiii și tinerii să înveţe despre complexitatea sistemului tehnologic actual. „Educaţia ar trebui să ajute oamenii să înţeleagă complexitatea tehnologiei… Educaţia virtuală poate interconecta oamenii din diferite locuri. O universitate locală este expresia societăţii informaţionale de astăzi”.[128]

---

128 Rutger van San ten, *2030. Technology thet will change the world,* Oxford University Press, New York, 2010, pp. 211-212. Robotizarea existenței omului în activitatea sa este o materializare a ideologiei progresiste. Progresul

Societatea tehnologizată generează o existenţă mediată, favorizând diminuarea experienţelor nemijlocite de viaţă. în aceste condiţii, atât viaţa lăuntrică, intrapersonală, cât și cea interpersoantă suferă modificări consistente. *Mediile tehnologice facilitează digitalizarea existenţei, transferarea vieţii într-o realitate virtuală. Mai mulţi autori vorbesc de* tehnofrenie *ca o maladie a societăţii excesiv tehnologizate. Simptomele tehnofreniei se manifestă prin primatul tehnologiei în viaţa omului, prin predilecţia spre tehnologie, inclusiv într-o întâlnire reală, faţă către faţă a oamenilor (un privilegiu tot mai rar în mediul tehnologic actual). Atunci când doi sau mai mulţi oameni sunt împreună, iar ecranul unui telefon, tablete sau computer devine un interlocutor preferat, acolo unde pe mijloacele de transport în comun oamenii nu se pot dezlipi de ecran, acolo unde apare sevrajul în absenţa accesării reţelelor de socializare se poate vorbi de o simptomatologie specifică* tehnofreniei.

Tehnofrenia este generată de ruptura dintre existenţa mediată de mediile tehnologice (o existenţă dezântrupată, o dematerializare a lumii și a trupului, iar absenţa trupului implică și o disoluţie a spiritualului) și relaţionarea omului cu el însuşi, cu ceilalţi şi cu lumea. Suntem tot mai conectaţi, dar tot mai înstrăinaţi. *Pe măsură ce ne conectăm, pe măsură ce suntem acaparaţi de logica de tip conexionist a sistemului tehnologic, devenim tot mai izolaţi, mai străini de noi înșine și de ceilalţi. Cu cât petrecem mai mult și cu cât mai timpurie este expunerea la mediile tehnologice, cu atât mai mult suntem afectaţi de* tehnofrenie.

Forţa tehnologiei nu stă în dispozitive, în integrarea artefactelor, ci în condiţionarea minţii și a vieţii, a faptului că principiul director al tehnologiei actuale este controlul,

---

este înțeles ca o continuă perfecționare a omului, iar tehnologiile actuale pot contribui la acest proces. „Progresul este o formă de evoluție în care știința pură și aplicațiile tehnologice se întăresc reciproc. Este un proces non- liniar și complex. Inovația tehnologică joacă un rol cheie în acest proces”. Rutger van Santen, *2030. Technology thet will change the world,* Oxford University Press, New York, 2010, p. 260.

așa cum indica într-o manieră clară Heidegger: Filosoful german arăta cum tehnologia este o scoatere din neascundere care are caracterul de constrângere, insistând asupra stării disponibile a lumii de a fi livrată spre producţie. Heidegger arată că organizarea tehnologică a lumii este posibilă în măsura în care oamenii se predau tehnologiei.

Pe măsură ce oamenii cedează în faţa mașinii, prin natura ei ambivalenţă, tehnologia, odată cu facilităţile aduse, generează deopotrivă o condiţionare a minţii și vieţii omului. Pe această linie se ajunge la un cult la adresa tehnologiei. Ipoteza singularităţii iniţiale (momentul din care inteligenţa artificială va imprima un curs iremediabil existenţei lumii) devine o credinţă disperată în cazul lui Ray Kurzweil, unul din apostolii fervenţi ai singularităţii iniţiale. Acesta a ajuns să folosească tot felul de metode pentru a-și prelungi viaţa astfel încât să prindă momentul singularităţii iniţiale, în speranţa că nanotehnologiile vor putea vindeca bolile incurabile și, în final, vor birui inclusiv moartea. în cazul în care Kurzweil ar muri înainte de punctul de atingere a singularităţii iniţiale, acesta are un contract cu firma de criogenizare Alcor Life Extension Foundation pentru a fi depozitat în nitrogen lichid până în momentul în care tehnologia îl va reînvia pentru a-l aduce la o viaţă veșnică. Evident, se poate vorbi de o religie seculară a singularităţii, fundamentată prin tehnologiile actuale.

Bogdan Popoveniuc, în lucrarea *Filosofîa singularităţii,* arată că tehnologiile actuale nu afectează doar funcţiile cognitive, ci și întreg aparatul psihofiziologic, care este supus unei forţe modelatoare prin intermediul tehnologiilor, astfel încât într-un interval de câteva generaţii, oamenii vor putea ajunge să fie profund modificaţi. De fapt, Kurzweil și susţinătorii transumanismului susţin, prin filosofîa singularităţii, că inteligenţa artificială și nanotehnologiile vor modifica natura umană. Dependenţa tehnologică ar putea genera pierderi irecuperabile, astfel încât înainte de a vorbi de o

cucerire a lumii de către inteligenţa artificială, este foarte posibil ca oamenii să-și cedeze de bunăvoie libertatea pentru confortul oferit de sistemul tehnologic.

Singularitatea (ST) reprezintă promisiunea minunatei lumi descrisă de Aldous Huxley:

„ST este anunţată drept minunata lume nouă pentru fiinţele umane. Dar viaţa *cu, în* și *pe baza* tehnologiei duce, în timp, la viaţa *pentru* și *ca* tehnologie, la fuziunea utilizatorului cu instrumentele utilizate. […] Pe termen lung însă simbioza tehnologică a omului modern cultivă *Tehnofrenia,* o nouă afecţiune ontologică care implică degradarea corpului și a funcţiilor cognitive, slăbește unitatea persoanei și duce la pierderea bucuriei de a trăi. Viaţa într-un mediu artificial afectează în moduri diferite și profunde toate nivelurile personalităţii umane”[129].

Bogdan Popoveniuc evidenţiază afecţiuni tehnosomatice, generate de utilizarea intensă și îndelungată a tehnologiilor de astăzi, afecţiuni tehnoreceptive și tehnocognitive. Suprastimularea senzorială și cea informaţională, pe lângă diminuarea atenţiei, a capacităţii de adunare a minţii și a puterilor sufletești, a capacităţii de contemplare a realităţii, produc o slăbire semnificativă a empatiei. Ne înstrăinăm de noi înșine și de ceilalţi. Atât mintea, cât și puterile sufletești devin disociative, tind să fugă de ele însele.

Plecând de la aceste consideraţii, Bogdan Popoveniuc subliniază că tehnologia poate deveni una dintre maladiile cele mai grele și mai insidioase din toate timpurile:

Avatarul virtual tinde să se substituie conștiinţei individului real. IPersonalitatea este un soi de personalitate relaţională, conectată continuu la tehnologiile informaţionale, care și-a pierdut autonomia. Această personalitate tehnologică este o individualitate reactivă determinată colectiv, o individualitate de tranzit a opiniilor colective care nu îşi mai aparţine sieși. Omul cibernetizat nu mai are ocazia să stea cu el însuși, să

129 Bogdan Popoveniuc, *Filosofia singularităţii. Creierul global, o etică a gândirii jură om,* Ed. Eikon, 2016, p. 199.

contemple și să se contemple, să mediteze, să analizeze profund pentru sine însuși, fiind permanent ghidat de eul interconectat. Gândirea interconectată și-a pierdut capacitatea de a se gândi pe sine și este gândită de către ideile preexistente care o copleșesc. [...] Este o fugă permanentă a gândirii de ea însăși care, în limbaj heideggerian, ar constitui esenţa ne-tehnică a Tehnologiei. Gândirea și viaţa individului în realitatea virtuală nu îşi mai aparţin. [...] Tehnofrenia, această nouă *ITulburare* generală a personalităţii umane, se anunţă de pe acum ca una dintre cele mai răspândite și mai insidioase maladii din toate timpurile, poate semnul cel mai clar al apropierii epocii ST în care, se presupune, Umanitatea și Tehnica vor fuziona într-un gigantic ciberorganism"[130].

Tehnologiile – extensii ale simţurilor în societatea informaţională de astăzi, marcată predominant de ceea ce înseamnă impactul determinant al mediului tehnologic, adesea poate fi ˟întâlnită înţelegerea conform căreia tehnologia este neutră. Accentuându-se importanţa voinţei omului, capacitatea acestuia de a instrumentaliza tehnica, se crede în mod naiv că tehnologia presupune neutralitate. Deși, Marshall MƇ˟Luhan și alţi cercetători redutabili după el au furnizat argumente consolidate privind impactul mediilor tehnologice asupra simţurilor, minţii și, în general, cu privire la viaţa omului, adesea se rămâne la percepţia comodă care indică neutralitatea tehnologiei.

Cu toate că MƇ˟Luhan a ilustrat faptul că în era electronică mesajul este mediul, indicând faptul că dacă suntem conectaţi la un mediu structurat prin tehnologia informaţiei înseamnă că ni se inoculează un mesaj dincolo de posibilităţile noastre de a procesa întreaga informaţie, rămânem încrezători în capacitatea noastră de a controla mediul tehnologiei informaţiei. Este o poziţie naivă, bazată pe lipsa de curaj de a analiza și interioriza premisele tehnologiei actuale, o percepţie construită pe autosuficienţă și pe lipsă de luciditate. Mai ales în mediul

130 Bogdan Popoveniuc, *Filosofia singularității. Creierul global, o etică a gândirii fără om,* pp. 200-201.

tehnologiei de astăzi când se constată o supralicitare a stimulilor senzoriali, când simţurile noastre sunt bombardate și supralicitate prin tehnologiile actuale, este relevant demersul prin care se evidenţiază legătura dintre tehnologie și simţuri.

Prin simţuri, omul în întregime, trup și suflet, interacţionează cu lumea. Fiind un organism viu, simţurile ca realităţi ale acestuia, sunt intercorelate între ele, intercondiţionate, exprimând caracteristicile specifice ale unui sistem deschis. Marshall MCLuhan a demonstrat convingător faptul că o tehnologie reprezintă o prelungire a unui simţ, iar o anumită tehnologie dezvoltă în mod diferenţiat un anumit simţ, într-un raport disproporţionat cu celelalte simţuri. Organicitatea, legătura vie și unitară dintre simţuri, atribute specifice sistemului deschis, sunt substituite de relaţii artificiale. Această artificialitate este cauzată de faptul că o tehnologie reprezintă un sistem închis. O tehnologie, oricât de sofisticată ar fi, nu poate cuprinde complexitatea unui spirit viu. Un artefact construit nu poate fi echivalent cu un spirit ca realitate dată. Din perspectivă teologică întâlnim aici o perspectivă de forţă: *ceea ce construiește omul nu poate egala realitatea dată de Dumnezeu în natură. Asumarea acestei viziuni ne poate fi pavăză în faţa ideologiilor actuale care ocultează realitatea dată, promovând fantasmele unorficţiuni construite la nivelul minţii împătimite, sufocate de duhul lumii căzute.*

Prelungirea unui simţ prin tehnică diluează lucrarea organică și unitară a simţurilor, capacitatea ca subiectul uman să perceapă cuprinzător împreună lor lucrare. MCLuhan arată că atâta timp cât tehnologiile au fost mai lente, precum roata sau alfabetul, faptul că acestea tehnologii reprezentau sisteme închise putea fi mai ușor de suportat din punct de vedere sufletesc și social. Impactul integrat, influenţa simultană a mai multor simţuri prin tehnologia informaţiei de astăzi, determină un impact major atât la nivelul vieţii personale, cât și comunitare. Atunci când accentul se pune pe conţinutul unei informaţii

transmise și nu pe forma, pe mediul prin care se comunică informaţia respectivă, există riscul de a nu percepe cu justă măsură gradul importanţei mediului respectiv. O invenţie tehnică presupune o schimbare la nivelul minţii și sufletului, existând riscul de a ne iluziona că istoria este scrisă prin succesiunea dezvoltărilor tehnologice. O lucrare realistă prin care se arată extinderea sistemelor închise prin intensificarea invenţiilor tehnice, ceea ce pierdem în planul vieţii atunci când credem că vom câştiga prin eficienţa tehnologiilor tot mai performante, o reprezintă cartea *A History of Mechanical Inventions* a lui Abbot Payson Usher.

M℃ˇLuhan ilustrează elocvent faptul că atunci când într-o societatea se adoptă o tehnică prin care un simţ este privilegiat, extins semnificativ în raport cu celelalte se ajunge la o alterare a relaţiei vii și naturale dintre simţuri, generându-se premisele unei diluări a identităţii personale. M℃ˇLuhan arată că un simţ hipertrofiat în raport cu celelalte simţuri acţionează ca un anestezic pentru celelalte simţuri, ajungându-se la efectul de hipnoză. în aceste condiţii, identitatea profundă a omului este alterată, trăită prin separarea simţurilor ca efect al infuziei tehnice în viaţa omului.

Marshall M℃ˇLuhan evidenţiază dedublarea produsă, disocierea dintre gând și acţiune, dintre interioritatea uni gândiri lăuntrice și exterioritatea unei acţiuni mecanicizate prin trecerea de la universul sonor la cel vizual promovat prin cultura tiparului. Organicitatea și concreteţea tactilă a experienţelor nemijlocite de viaţă din universul sonor unde simţurile sunt interconectate vor fi substituite de către o acţiune secvenţializată, specializată și mecanicizată, încurajată de civilizaţia tiparului. Repetabilitatea și capacitatea unei reproduceri eficiente mecanicizate a informaţiei tipărite vor produce modificări de atitudini și de tipare mentale, prin trecerea de la ureche la ochi, de la un univers structurat prin rostirea și auzirea cuvântului, la unul în care se consolidează imaginea vizualizată și reprodusă mecanicist prin tipar.

McLuhan ilustrează prin versurile lui Shakespeare din *Regele Lear* înstrăinarea produsă prin separarea simţurilor ca efect al tiparului.

„Separarea simţurilor și întreruperea sinesteziei tactile, decurgând din interacţiunea lor, s-ar putea să fie unul din efectele tehnologiei Gutenberg. La începutul secolului al XVII-lea, când a apărut *Regele Lear,* acest proces de separare și de reducere a funcţiilor atinsese, desigur, un punct critic […]. *Regele Lear* este o parabolă, un fel de raţionament inductiv, pentru a demonstra nebunia și nimicnicia noii vieţi de acţiune a Renașterii. Shakespeare explică amănunţit că adevăratul principiu al *acţiunii* este disocierea operaţiilor sociale și ale vieţii senzoriale particulare în segmente specializate”[131].

McLuhan evidenţiază că aceeași luciditate arătată de Shakespeare în *Regele Lear* o prezintă Miguel Cervantes în *Don Quijote.* Sunt evidenţiate inutilitatea și iluzia generate de o acţiune deliberat construită pe tendinţa de fragmentare și specializare, de valorificare a puterii prometeice a omului, materializată în cheia unei logici autonome. Mecanicizarea indusă prin tipar, predilecţia spre eficienţă îl influenţează pe Machiavelli în fundamentarea în plan politic a unui model prin care scopul scuză mijloacele, legitimându-se justeţea unor acţiuni din raţiuni de stat, dincolo de implicaţiile morale ale acestora.

Nu doar mintea și inima, ci toate simţurile sunt afectate, ajungându-se ca prin tipar, văzul să surclaseze celelalte simţuri. McLuhan arată că poetul W.B. Yeats concentrează într-o epigramă viziunea exprimată în *Regele Lear* și *Don Quijote.*

„Locke a leșinat, / Grădina s-a ofilit, / Dumnezeu a scos mașina de tors/ Din coasta lui […] Leșinul lockean a fost acea transă hipnotică provocată de o întărire a componenţei vizuale a experienţei, până la punctul în care ea ocupă întregul câmp al atenţiei. Psihologii definesc

131 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg — Omul și era tiparului*^ traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 46.

hipnoza ca ocuparea întregului câmp al atenţiei de un singur simţ”[132].

M℄˘Luhan ˘s-a străduit mult ca în cartea *Galaxia Gutenberg* să arate că specializarea cunoaşterii, secvenţializarea prin diferite explicaţii practice, favorizate de o raţiune tehnicizată, formată prin cultivarea tiparului, este o iluzie. Izolarea simţului vizual, realizată prin tipografie, deşi a însemnat o productivitate imensă în transmiterea ideilor, nu a presupus în mod necesar aprofundarea unei înţelepciuni de viaţă. Adâncirea unei cunoaşteri nu este echivalentă cu structurarea și extinderea unei pieţe a ideilor. Nu înseamnă ca subiectul să fie tratat în termeni conflictuali, de a vedea dacă tiparul a fost ceva pozitiv sau negativ. Discuţia nu este edificatoare atunci când se polarizează artificial poziţii reducţioniste și conflictuale. Fundamental rămâne faptul de a fi conștienţi că tiparul a modificat profund percepţia lumii, interpretarea ei, producând anumite scheme de gândire și de viaţă. Mai mult, este esenţială înţelegerea că orice mediu influenţează simţurile noastre, gândirea, viaţa lăuntrică a sufletului, atitudinile și acţiunile materializate în plan comunitar.

M℄˘Luhan insistă asupra faptului că atunci când

---

132 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 47. Este relevant faptul că prin implicațiile rezultatelor din fizica cuantică, Werner Heisenberg recuperează din forța gândirii simbolice, specifice Tradiției orale. Acesta subliniază faptul că tehnologia influențează semnificativ gândirea și viața omului. Pentru a arăta influența mașinii în viața sufletului, este evocat un episod din înțelepciunea veche chineză, de mai bine de două milenii și jumătate în urmă. In momentul în care Tsi-Gung încearcă să-l convingă pe un bătrân care se ostenea foarte mult pentru a-și iriga grădina, aducând apă cu un vas, explicându-i principiul de realizare și funcționare a fântânii cu cumpănă, fața bătrânului se roși de supărare și el a spus: ,,«L- am auzit pe învățătorul meu spunând: când un om folosește o mașină, ajunge să-și facă toate treburile ca o mașină; cel care-și face treburile ca o mașină ajunge să aibă o inimă ca o mașină, iar cel care are o inimă ca o mașină în piept își pierde simplitatea. Acela ce și-a pierdut simplitatea devine nesigur în mișcările sufletului său. Nesiguranța în mișcările sufletului este ceva ce nu se împacă cu cinstea. Nu că n-aș cunoaște lucrurile de care îmi vorbești, dar mi-ar fi rușine să le folosesc»”. Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 66.

omul se încăpăţânează să materializeze ceva din viaţa simţurilor și gândurilor sale în artefacte, în obiecte și medii tehnologice, el îşi cedează o parte din suveranitatea sa, din libertatea sa de a fi, de a gândi și de simţi. Mai mult, în timp el va ajunge să fie tot mai asemănător cu realitatea artificială construită de el. În plan teologic, în loc să dezvoltăm puterile imprimate de Dumnezeu în om, prin faptul că acesta este purtător al chipului dumnezeiesc, spre a răspunde chemării divine de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, omul cucerit de artefacte, va ajunge, încrezându-se iluzoriu în puterea autonomă a acestora, să se asemene tot mai mult cu ele. Omul ajunge să se identifice tot mai mult cu obiectul sau cu mediul creat artificial.

Această mutaţie va produce o adevărată destructurare a lumii. John Pope exprimă cu multă forţă de sugestie această realitate. în cartea a IV-a a *Dunciadei,* Pope evocă implicaţiile tiparului, puterea atotreducătoare și omogenizatoare a cărţii asupra spiritului viu al omului. Pope arată că transmiterea informaţiei prin cartea tipărită nu a însemnat doar un mod nou de a comunica și de promova informaţia, ci a presupus transformarea gândirii, tocirea unei gândiri vii și alinierea ei la anumite tipare. Un spirit viu cu o gândire profundă riscă să devină indezirabil pentru o mulţime omogenizată și standardizată prin modele ale gândirii formate prin furnizarea informaţiilor textului tipărit.

Astfel, Marshall M[illegible]Luhan evidenţiază că

„Sprijiniţi de tehnologia Gutenberg, puterea proștilor de a modela și înceţoșa inteligenţa umană este nelimitată. Eforturile lui Pope de a clarifica această problemă esenţială au fost inutile. Interesul lui deosebit pentru *modelele de acţiune* ale hoardei sale de nulităţi înarmate a fost greșit interpretat ca o ranchiună personală. Pope se interesa exclusiv de *modele formaliste* și de puterea de penetrare și de reconfigurare a noii tehnologii. Cititorii au fost derutaţi de obsesia conţinutului și de avantajele practice ale cunoaşterii aplicate [...] Dar noul instrument

mecanic și slujitorii săi hipnotizaţi și omogenizaţi, imbecili, sunt irezistibili:

În van, în van, Ceasul ce aduce totul în somn
Sună inevitabil: Muza se închină Puterii.
Ea vine! Vine! întrezărește tronul îndoliat
AI *Nopţii* primordiale și al *Haosului* străvechi!
Vezi cum *Adevărul* în vechea sa peșteră se ascunde.

Cu munţi de cazuistică adunaţi deasupra creștetului său;

Filosofia, care în trecut se sprijinea pe Ceruri, Se limitează la scopul ei mărunt și nu mai este.

Vezi cum *Misterul* se refugiază în *Matematici*

Religia roșește şi-şi ascunde focurile sacre, *Moralitatea* îşi dă duhul pe neașteptate! Nicio flacără, nici publică, nici personală, nu îndrăznește să se arate.

Nici urmă de scânteie *omeneasca* n-a rămas, nici de lucire *divină*

Iată! Teribila ta împărăţie, HAOS! A fost restabilită;
Lumina moare din cuvântul tău necreator;

Mâna ta, mare Anarhie! face să se lase cortina, Iar întunericul universal îngroapă tot.

Aceasta este noaptea din care Joyce îndeamnă pe Finnegani să se trezească.

În societatea tehnicizată, simţul văzului este în mod excesiv amplificat, constatându-se invazia ecranelor pretutindeni, impunându-se o dominare a imaginii în toate domeniile. Imaginea ţine de o logică a idolatriei, cultivând prin imaginaţie o alipire păţimașă de cele văzute (pofta ochilor) și sporind mândria (trufia vieţii). Astfel, imaginea trivializează iconicul. Imaginea înseamnă o închidere în lume, o întoarcere spre ceea ce ţine de lume, pe când icoana presupune o deschidere, o fereastră spre veșnicie și absolut. Mediile tehnologie de astăzi au impus o domnie strivitoare a imaginii. În perspectiva iconică există o unitate a cuvântului și a imaginii, întemeiată pe întruparea Cuvântului lui Dumnezeu care ˇS-a arătat lumii. în logica mediului tehnologic actual, cuvântul este disociat de imagine. Imaginea nu mai este un vector al unei

raţionalităţi profunde a cuvântului, ci un vehicul de trivializare a gândirii.

Imaginea cultivată obsesiv în contextul actual, transformă societatea într-o realitate spectaculară, omul fiind redus la un consumator de imagini, la un spectator pasiv al existenţei.

Marshall MȻ˟Luhan, *Galaxia Gutenberg – Omul și era tiparului,* traducere de L. ˟și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, pp. 420 – 422.

„Se atribuie informaţiei în întregime un caracter vizual. Astfel, se ajunge la o disoluţie a gândirii și a vieţii Societatea spectacolului, societatea se dă ea însăși în spectacol, transformând totul în spectacol, paralizează totul prin spectacol; îl situează pe actorul involuntar și inconștient în rolul de spectator, eliminând tot ceea ce nu poate integra prin tehnica vizualizării. Este o societate realizată prin mijloacele de vizualizare. Nimic semnificativ nu este lăsat în afara vizualizării [...]. Vederea permite evacuarea realităţii pentru că nu este confruntată cu adevărul. Vederea permite o reprezentare a realităţii în care realul este deturnat întrucât imaginea devine mai reală decât realitatea. Noi ne iluzionă crezând că această reprezentare este realitatea, în timp ce reprezintă doar cadrul proliferării imaginilor sintetice, fără coerentă şi în continuă schimbare”[133].

Ellul precizează că imaginea este indispensabilă pentru realizarea societăţii tehnicizate. *Dacă omul ar fi rămas la stadiul discursului, reflecţia critică ar fi rămas o coordonată a gândirii lui. Imaginea exclude acest tip de reflecţie întrucât ea se bazează pe ceva care se transmite instantaneu, fără să existe posibilitatea unei interiorizări a informaţiei prin reflecţie. Hipnoza imaginii determină o pasivitate, o lipsă de empatie, inclusiv atunci când sunt transmise imagini ale unor cataclisme sau ale unor scene violente. Imaginea funcţionează ca un anestezic. Mediul tehnologic, televizual, virtualpromovează magia imaginii pentru uniformizarea ţi conformarea oamenilor la duhul*

133 Jacques Ellul, *La parole humiliée*, Seuil, Paris, 1981, pp. 128-129.

lumii.

Rolul audiovizualului în mediul televizual este de a integra cuvântul într-un flux de imagini, reducând cuvântul la vid, lipsit de consistenţă. Imaginea și mai ales mișcarea imaginilor influxul televizat nu permite niciun răgaz, fascinând, acaparându-l total pe telespectator imaginii în detrimentul realităţii trăite. Telespectatorul acţionează nu dintr-o convingere lăuntrică derivată din reflecţie proprie sau realitate trăită, ci el devine vectorul unor acţiuni induse din exterior prin conectarea la mediul televizual. Acţiunea devine faptă amăgită întrucât derivă dintr-o reprezentare mistificată a realităţii.

Mistificarea realităţii prin imagini conduce la trivializarea adevărului și la diminuarea libertăţii.

„Cuvântul deposedat de conţinut prin domnia imaginii ne face să pierdem sensul adevărului. Realitatea structurată prin imagini este o lume a necesităţii. Totul este necesar și evident. Cuvântul este mediul întâlnirii dintre persoane și în același timp reprezintă o expresie a libertăţii. Iluzia libertăţii, falsificarea și eliminarea ei se face prin impunerea imaginii în faţa cuvântului. Atunci când omul este subjugat de imagini, el se mișcă într-o lume a necesarului; dar, totodată, reprezentarea realităţii prin imagini fiind o lume a evidenţei, totul devine evident şi omul nu mai conștientizează că se află într-o >»

lume a necesarului. Astfel, imaginea produce o dublă mutaţie: închiderea în necesar și imposibilitatea de a conștientiza acest lucru. *Homo videns* este finalmente un om care a pierdut libertatea sa profundă în mijlocul imaginilor produse prin tehnică”[134].

Modelarea minţii prin tehnologia informaţiei

4.1. *Dispersarea gândirii prin mediile tehnologice*

---

134 Jacques Ellul, *La parole humiliée,* Seuil, Paris, 1981, pp. 244-245. Ellul propune o atitudine prin care poate fi recuperată forța cuvântului viu atunci când nu ne lăsăm copleșiți de imaginea impusă prin tehnică. „Suntem datori să nu ne lăsăm iluzionați de imaginea adevărului tradusă prin grafice, diagrame și statistici produse de calculator. Cuvântul viu nu este produsul procesului: «calculatorul a zis». Calculatorul nu ar trebui să aibă niciodată cuvântul ultim”. Jacques Ellul, *La parole humiliée,* Seuil, Paris, 1981, p. 286.

actuale

Prin faptul că tehnologiile extind simţurile, plecând de la unitatea profundă dintre trup și suflet, se poate afirma interacţiunea dintre tehnologie și spirit, prin faptul că tehnologiile nu influenţează direct doar simţurile, ci și puterile sufletești ale omului. Felul în care este focalizată atenţia, maniera de orientare a gândirii, de structurare și de folosire a memoriei, toate acestea sunt influenţate direct de către tehnologii. Neuroplasticitatea creierului, evidenţiată de cercetările recente din neuroștiinţe, pune și mai mult în lumină capacitatea reţelelor neuronale de a fi reconfigurate prin statornicia unui mod de a gândi și de a fi. Mintea poate fi modelată prin experienţe de gândire și de viaţă. Tehnologiile informaţiei, spre deosebire de tehnicile tradiţionale, prin interacţiunea foarte dinamică pe care o au, prin conectarea lor la sistemul nervos, influenţează nemijlocit procesul cognitiv.

Tehnologiile informaţiei nu extind doar simţuri ale omului, ci au capacitatea de a fi extensii ale minţii omului, ale sistemului nervos care integrează deopotrivă emoţii, amintiri, gânduri. Mediul prin care comunicăm gândurile influenţează direct procesul cognitiv. Walter Ong arată cum scrisul, tiparul și computerul au constituit căi de tehnologizare a cuvântului. Alfabetul a produs o schimbare majoră a modului de a gândi. Reţelele neuronale ale omului înrădăcinat în Tradiţia orală, obișnuit să gândească și să se exprime într-un mod distinct, asumând exigenţele unui mediu nealterat de scris, sunt structurate diferit în raport cu traseele neuronale ale unei persoane formate într-o cultură bazată pe scris. *Discursul oral care angajează întâlnirea faţă către faţă presupune o prezenţă semnificativă a persoanei în cuvântul rostit. Cuvântul este însufleţit din interior, el este viu întrucât întruchipează concret și în multiple forme de comunicare non-verbale (gesturi, privire, et[.) prezenţa persoanei în cuvânt. În această perspectivă se evidenţiază și mai clar afirmaţia Părintelui Dumitru Stăniloaie că orice om este un cuvânt viu. Viaţa cuvântului rostit prin viu grai exprimă*

cunoaşterea din lăuntru, a unui gând generat în mediul său specific, cel al inferiorităţii puterilor sufleteşti. Acest cuvânt nu este marcat de artificialitatea unei cunoaşteri din afară, prin care se redă în mod exterior o anumită informaţie externalizată pe un anumit suport.

Alfabetul reprezintă o primă revoluţie majoră în comunicare, influenţând modul de gândire. *Cuvântul scris va fi expresia unei gândiri deopotrivă mai abstracte și mai exterioare, întrucât se va concentra nu atât spre o întoarcere a minţii spre cele din lăuntru, ci spre o orientare către un text scris pe un suport extern. Gândul nu va mai fi unul viu, întrucât nu este zămislit în interioritatea mediului său autentic de viaţă, sufletul, ci va fi structurat printr-o informaţie exprimată pe un suport fizic extern. Memoria nu va fi una anamnetică (specifică Tradiţiei orale), ci va fi una de aducere aminte dinafară, reproducând informaţia unui text scris.* Tiparul va generaliza și va impune pe scară largă exigenţele gândirii structurate prin cultura bazată pe cuvântul scris. Tiparul, ca a doua revoluţie majoră în comunicare, va contribui nu doar la formarea unei anumite gândiri, ci și la structurarea reţelelor neuronale într-un anumit fel. Computerul, ca a treia revoluţie majoră în comunicaţie, va structura un mediu în care interacţiunea dintre»

om și tehnologiile informaţiei va fi determinantă pentru structurarea gândirii și a armăturii neuronale corespondente. Lumea ecranului diferă substanţial de universul paginii scrise tipărite, iar fluxul cognitiv, precum și traseele neuronale sunt reconfigurate într-un mod diferit, adecvate la noul mediu.

Nicholas Carr arată diferenţa dintre lectura unei cărţi tipărite și a unei cărţi electronice. El arată că readerul digital Kindle de la Amazon, lansat în 2007, încorporează ultimele tehnologii de afișare și funcţii de citire. Dar o proprietate importantă care-i crește semnificativ atractivitatea este că încorporează internet, astfel încât există posibilitatea căutărilor pe Google, a navigărilor pe diferite site-uri, ascultarea de MP3-uri, et[.

Kindle transformă cuvintele în hypertext, astfel încât lecturarea de pe e-book este semnificativ diferită faţă de lectura unei pagini tipărite. Comoditatea indusă de Kindle, facilităţile multiple transformă lectura într-o dispersie spre diferite informaţii, astfel încât nu mai poate fi realizată adunarea minţii din exerciţiul unei cărţi tipărite. Unitatea și coerenţa unei viziuni transpuse într-o carte tipărită sunt erodate prin risipirea minţii angajate într-o lectură electronică.

Trecerea cărţii spre domeniul digital nu înseamnă o simplă substituire a cernelii cu pixeli; modificarea mediului implică schimbarea gândirii. Va fi un nou mod de a lectura și de a gândi. Concentrarea într-o lectură electronică este mult slăbită fată de cea realizată în >

cadrul unei lecturi a cărţii tipărite. Carr arată că atunci când o carte tipărită se transformă într-una electronică, ea se apropie de ceea ce înseamnă un website. Atenţia este ispitită prin tot ceea ce presupun link-urile și stimulentele digitale ale mediului electronic. Liniaritatea și unitatea cărţii tipărite sunt destructurate, proprietăţile unor dispozitive precum Kindle sau ipadul de la Apple, transformând semnificativ modul de lectură. Modificarea lecturării va influenţa modul de >

scriere, întrucât evident tastarea nu este echivalentă cu scrierea.

Nicholas Carr evidenţiază felul în care internetul modelează gândirea, având o influenţă directă asupra creierului uman. Carr arată cum odată cu dezvoltarea tehnologiilor informaţiei ˇs-a conectat tot mai mult la aceste medii, intrând în cursa unei „upgradări”, folosind calculatoare cu microprocesoare tot mai rapide. A început să treacă la hard disk-uri măsurate în gigabiţi, la folosirea Amazon-ului, ebay, MP3-uri, streaming video, broadband, Napster, Google, Blackberry-uri, microblogging, smartphone-uri, meetbooks. A devenit membru activ al reţelelor de socializare. Fascinat de bogăţia de informaţii, de rapiditatea de procesare a acestora, a fost sedus de puterea internetului. Prin 2007, Carr, obișnuit în trecut cu

o concentrare sporită și o atenţie crescută, date de lecturarea statornică a cărţilor tipărite, a început să se îndoiască de forţa minţii structurate prin tehnologiile informaţiei. El a început să recunoască influenţa internetului asupra gândirii sale, faptul că dincolo de noutatea și de bogăţia informaţiilor, gândirea structurată prin mediile tehnologiilor informaţiei rămâne la suprafaţă, fără să poată aprofunda o anumită linie de gândire. întrucât cunoaşterea nu este echivalentă cu informaţia, mintea lui conectată tot mai mult la mediile electronice era structurată pe ceea ce presupune o procesare a informaţiei, fără să mai aibă abilitatea dezvoltării unei cugetări lăuntrice. El și-a dat seama că nu doar gândirea și obiceiurile sale se modificau semnificativ pe măsură ce era tot mai conectat la mediile electronice, ci inclusiv creierul său era amprentat într-o anumită măsură de mediile respective.

Nicholas Carr precizează în acest sens:

„Chiar felul în care funcţiona creierul meu părea să se schimbe. Atunci a început să mă preocupe incapacitatea mea de-a da atenţie unui lucru mai mult de câteva minute. La început am socotit că problema era un simptom de atrofiere a minţii la vârsta mijlocie, însă creierul meu, mi-am dat seama, nu doar o lua razna. Era flămând. Cerea să fie hrănit aşa cum îl hrănea netul – şi cu cât

Înghiţea mai multă hrană, cu atât foamea sporea. Chiar și atunci când nu eram lângă computer, tânjeam să-mi verific mailul, să clichez pe linkuri, să fac ceva Googling. Voiam să fiu *conectat. Așa.* cum Microsoft Word mă transformase într-un procesor de cuvinte în carne şi oase, internetul, am simţit, mă transforma în ceva asemănător cu o mașină de procesare a datelor de mare viteză, un HAL uman. Mi ˟s-a făcut dor de vechiul meu creier”[135].

Carr arată că poţi fi superficial în lectura unei cărţi

135 Nicholas Carr, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,* Ed. Publica, 2012, București, pp. 36-37.

tipărite, precum există posibilitatea de a păstra o anumită profunzime navigând pe internet, însă mediul tehnologic al internetului este cel care favorizează și răsplătește superficialitatea în gândire. Logica acestui mediu fiind dată de informaţie și de divertisment, digitalizarea gândirii presupune o alienare a acesteia în sensul în care ea este dezvoltată în cadrele impuse de mediu. Iar mediul tehnologiei informaţiei cultivă o gândire împrăștiată, întrucât acest mediu organizează în mod riguros duhul lumii de risipire, de neadunare, de dispersie spre cele exterioare și insignifiante din punct de vedere al relevanţei în ordinea profunzimii existenţiale. Internetul stimulează furnizarea de stimuli senzoriali și cognitivi (repetitivi, intensivi, interactivi, adictivi), care produc modificări serioase și rapide în structurarea și funcţionarea reţelelor neuronale.

Carr arată prin exemple concrete modul prin care accesarea constantă a internetului acţionează asupra creierului, influenţând direct inclusiv comportamentul nostru. De exemplu, chiar acţiunile fizice ne sunt influenţate. Plimbatul mouse-ului, clicul dat, scrolling-ul, tastarea sunt mișcări care pe măsură ce sunt făcute, facilitează livrarea prin intermediul internetului a unor stimuli vizuali, senzoriali, auditivi. Prin degetele noastre vin senzaţii furnizate de către mediul informaţional, fiind deopotrivă conectaţi vizual și auditiv la stimuli în permanentă mișcare, pe măsura navigării online. Internetul furnizează un sistem de răspunsuri și recompense care încurajează repetarea acţiunilor fizice şi mentale. Această situaţie contribuie la refacerea unor»

trasee neuronale în conformitate cu gândurile și gesturile repetate, induse de stimulii informaţionali și senzoriali generaţi de mediul tehnologiei informaţionale.

Nicholas Carr arată cum utilizarea reţelelor de socializare, a postărilor pe bloguri, a așteptării comentariilor și vizualizărilor, a urmăririlor acestora, interacţiunea puternică generată de mediul tehnologiei informaţionale oferă posibilitatea unei comunicări și

informări rapide, dar, totodată, ne transformă în cobai care așteaptă cocoloașe de hrană socială sau intelectuală. Internetul stăpânește atenţia noastră într-o măsură mult mai mare decât au făcut-o televizorul, radioul 342

sau presa tipărită. *Internetul ne furnizează imaginea unei minţi devorate de un mediu. În locul unei reculegeri lăuntrice, a exersării unei interiorităţi printr-o lucrare de tip lăuntric, ne lăsăm absorbiţi de un mediu artificial, decuplându-ne progresiv de realitatea efectivă.*

Internetul ne captează atenţia, ne seduce mintea, angajând-o într-un mediu care nu le întărește, ci le erodează prin împrăștiere.

„Cacofonia de stimuli ai netului scurteircuitează atât gândirea conștientă, cât și pe cea inconștientă, împiedicând minţile noastre să gândească fie mai profund, fie mai creativ. Creierii noștri se transformă în simple unităţi de procesare a semnalelor, ce mână rapid informaţiile în conștiinţă și apoi în afara ei”[136].

Mediul tehnologiei informaţionale nu influenţează doar mintea și structura creierului, ci afectează puterile sufletești. Calităţi precum sensibilitatea, calitatea unor emoţii, empatia, altruismul sunt tocite prin utilizarea statornică și intensă a acestui tip de mediu. Joseph Weizenbaum, un informatician de la MIT, între 1964 – 1965 a realizat un program care facilita interacţiunea om – calculator. Entuziasmul stârnit de cercetarea din inteligenţa artificială a generat perspectiva asimilării creierului cu un calculator. Limbajul natural al omului putea fi redat prin limbajul codificat al calculatorului. Lingviștii calculatoriști, conduși de Noam Chomsky,

136 Nicholas Carr, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,* p.166. Utilizarea intensă a internetului are consecințe neurologice. Carr subliniază: „Pe măsură ce timpul pe care îl petrecem scanând pagini de web elimină timpul în care citim cărți, pe măsură ce timpul pe care îl alocăm schimbului de mesaje-text minimale elimină timpul în care compunem fraze și paragrafe, pe măsură ce timpul consumat sărind de la un link la altul elimină timpul dedicat reflecției și contemplării tăcute, circuitele care susțin aceste vechi funcții intelectuale slăbesc și se destramă. Creierul reciclează neuronii și sinapsele nefolosite pentru alte activități, mai presante. Dobândim noi dexterități și perspective, dar le pierdem pe cele vechi” (p. 167).

colegul lui Weizenbaum de la MIT, credeau că prin programele calculatorului pot să redea limbajul omului. Weizenbaum și-a botezat programul care exprima interacţiunea dintre om și computer cu numele Eliza, după Eliza Doolittle, florăreasa care, în piesa lui Bernard Shaw, *Pygmalion,* învaţă să vorbească în mod corect engleza de la profesorul de fonetică Henry Higgins.

Programul Eliza și-a dobândit în curând o mare notorietate în campusul de la MIT. ŋn scurt timp, folosită și în alte școli, Eliza a devenit așa cum a consemnat și presa vremii o „jucărie naţională”. Conversarea cu Eliza însemna un fel de variaţiune a testului Turing. Weizenbaum a fost surprins să constate că oamenii voiau să creadă că Eliza era o mașină gânditoare, intenţionând să-i insufle anumite calităţi umane. *Oamenii, dorind să umanizeze mașina, ajungeau să fie ei tot mai mult asemenea mașinilor. Pe măsură ce interacţiunea dintre om şi, calculator devenea tot mai intensă, omul, deși iniţial este cel care programează mașina, ajunge să fie el cel programat. Pe măsura angajării într-o relaţie tot mai intensă și constantă cu mașina, omul nu ajunge doar să muncească precum o mașină, ci să gândească asemenea mașinii, totodată facultăţile sale sufletești devenind tot mai aplatizate, mai robotizate.*

Weizenbaum a fost contrariat de rezultatele interacţiunii dintre om și calculator, plecând de la programul Eliza. în 1976 el a publicat cartea *Puterea computerului și raţiunea umană.* El sublinia că pentru a înţelege implicaţiile tehnologiilor informaţionale, era important ca acestea să fie analizate într-o perspectivă mai cuprinzătoare, care viza efectele celorlalte tehnologii din trecutul omenirii. El a arătat că o anumită tehnologie, devenită parte din materialul din care omul construiește lumea, odată adoptată, nu mai poate fi părăsită, fără anumite consecinţe ce destabilizează societatea. O tehnologie intelectuală, devenind un mediu structurant pentru gândirea și viaţa omului, devine vitală, exercitând o anumită presiune, fiind integrată tot mai rapid. Pe măsura

extinderii, mediul tehnologic este cel care integrează tot mai rapid existenţa omului.

Weizenbaum arată cum adaptarea rapidă a calculatoarelor, fără o reflecţie și evaluare critică, a generat un entuziasm care a condus la o expansiune supraaccelerată a computerului în toate domeniile de activitate ale omului. Computerul va deveni mediul prin care nu doar munca omului va fi mediată, ci totodată existenţa și viaţa omului la modul cotidian vor fi mediate de calculator. *Omul în societatea informaţională nu mai gândește, simte și trăiește nemijlocit. Gândurile, emoţiile, sentimentele, gesturile sunt mediate prin intermediul mediului tehnologiei informaţionale. Weizenbaum, în urma cercetării făcute, a ajuns la concluzia că ceea ce ne face mai umani nu ţine de ceea ce este calculabil, de eficienţa de tip tehnocratic, ci de experienţele care ne modelează memoria, gândirea și simţirea într-o măsură ce activează și cultivă capacităţile noastre empatice.*

Însă, pe măsură ce interlocutorul nostru va deveni tot mai mult un ecran, substituind prezenţa vie a omului, vom sacrifica tot mai mult din specificitatea umanităţii noastre. Ne vom eroda tot mai mult capacităţile date în noi prin chipul lui Dumnezeu din fiecare dintre noi, luând tot mai mult chipul mașinii ce ne modelează gândirea și existenţa. Weizenbaum a fost tratat de informaticienii reprezentativi ca un eretic, ca unul care a trădat din interior cauza pentru progresul inteligenţei artificiale. John M[illegible]Carthy, unul dintre organizatorii Conferinţei despre inteligenţa artificială de la Darthmouth, vorbind în numele mai multor tehnologi progresişti a numit cartea lui Weizenbaum ca fiind nerezonabilă.

Calculatorul, ca mediu de extensie a simţurilor, a memoriei şi a procesului cognitiv reprezintă un amplificator neuronal puternic. Norman Doidge arată cum calculatorul extinde capacitatea de procesare a creierului, dar totodată îl şi modifică. Mediul electronic este foarte eficient în modificarea creierului, întrucât există o ușurinţă între conectarea dintre sistemul nervos şi mediul

electronic. Cineva >

conectat în mod constant la mediul tehnologiei informaţionale devine vulnerabil în faţa faptului că sufletul transformă cele mai intime și personale activităţi umane în paşi codificaţi conform logicii computaţionale. în loc să gândim și să acţionăm conform propriilor cunoștinţe și intenţii, ajungem să executăm secvenţe succesive din cadrul unui algoritm.

Cercetările din neuroștiinţe au evidenţiat faptul că atât o gândire profundă, cât și empatia și compasiunea, necesită o minte calmă și atentă. Antonio Damasio, un cercetător reprezentativ din domeniul neuroștiinţelor și un practician clinic în neurologie, arată că emoţiile elevate și gândurile profunde se nasc din procese neuronale inerent lente. Aceste cercetări evidenţiază în mod ferm că o minte distrasă, cu atenţia sfărâmată, obișnuită cu multitasking-ul nu doar că nu poate dezvolta o gândire profundă, ci este incapabilă să genereze o empatie semnificativă. Superficialitatea unei minţi risipite și alienate prin logica divertismentului, specifică mediului tehnologiei informaţionale se manifestă nu doar în cadrul procesului cognitiv, ci și în cel al trăirilor sufletești. Prin diminuarea capacităţii de contemplare, în urma bombardamentului senzorial și informaţional, este afectată nu doar profunzimea gândirii, ci și cea a emoţiilor și a trăirilor sufletești. Mediul tehnologiei actuale nu doar aplatizează gândurile și sentimentele, ci și dezvoltă o adaptabilitate mentală, printr-o logică de tip conexionist. Omul conectat la calculator, deși se crede updatat, original și creativ, el este în fapt plat și conformist, integrat în duhul mediului tehnologiei informaţionale care-l acaparează, modelându-l în consecinţă.

Problematic nu este atât impactul puternic al calculatorului pentru gândirea și viaţa omului de astăzi, ci entuziasmul, adesea frenetic prin care omul se bucură de transformarea lui într-o mașină, robotizarea omului fiind văzută ca un progres al inteligenţei artificiale.

„Computerele, după cum a subliniat Joseph Weizenbaum, respectă reguli; ele nu emit judecăţi. în loc de subiectivitate, ele ne oferă formule Weizenbaum avertiza că, pe măsură ce suntem mai obișnuiţi cu computerele și tot mai dependenţi de ele, vom fi tentaţi să le încredinţăm «sarcini care solicită înţelepciune». Și odată ce facem acest lucru, nu mai există cale de întoarcere. Softul le va fi indispensabil acelor sarcini. E greu să reziști seducţiilor tehnologiei și, în epoca noastră de informaţii instantanee, beneficiile vitezei și eficienţei pot să pară fără egal, dezirabilitatea lor fiind indisputabilă. Eu însă continui să sper că nu vom păși cuminţi în viitorul al cărui scenariu îl descriu pentru noi informaticienii și programatorii noștri. Chiar dacă nu punem preţ pe cuvintele lui Weizenbaum, suntem datori fată de noi înșine să le luăm în seamă, să fim atenţi la ceea ce suntem pe cale să pierdem. Cât de trist ar fi, mai ales când vine vorba despre creșterea minţilor copiilor noștri, dacă am accepta fără discuţie ideea că «elementele umane» sunt demodate și dispensabile”[137].

Superficialitatea în gândire și în simţire generată de mediul tehnologiei informaţionale este favorizată de multitaskingul mental indus de navigarea pe net. Comutarea între sarcini multiple, solicitate simultan scurteircuitează înţelegerea. Teama de a ne decupla de conectarea la fluxul informaţional exprimă frica de a nu rămâne izolaţi, de a nu fi ˟în afara lumii, în afara mersului ei. Solicităm internetului să ne întrerupă tot mai des și în variate forme, întrucât ne este indusă o sete de noutate, de a deveni cât mai recenţi, de a nu rămâne demodaţi, neconectaţi şi nealiniaţi la ritmul bulversant de accelerat al schimbărilor, induse de tehnologiile actuale. Credem că tehnologia ne face mai inteligenţi, că utilizarea, de exemplu, a unui smartphone contribuie la sporirea inteligenţei noastre. Jordan Grafman de la unitatea de Neurologie Cognitivă și din cadrul Institutului Naţional de Tulburări Neurologice și Atac Cerebral din SUA arată că

137 Nicholas Carr, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,* pp. 295-296.

multitaskingul, deși contribuie la creșterea capacităţii de procesare a informaţiilor de către creier, diminuează capacitatea de a gândi profund și creator. Se favorizează preluarea soluţiilor convenţionale, oferite și preluate în mod facil, fără implicarea și deliberarea unei judecăţi personale. David Meyer, neurolog la Universitatea din Michigan, specialist în multitasking, afirmă un punct de vedere similar. El arată că *multitaskingul ne învaţă cum să devenim eficienţi în superficialitate.*

Nicholas Carr arată că sediul companiei Google din Silicon Valley, Googleplex este biserica internetului, religia fiind practicarea unei eficienţe de tip tehnocratic. Directorul general de la Google, Eric Schmidt arată că bazele companiei Google sunt date de știinţa măsurării, a capacităţii de calcul și de a sistematiza tot ceea ce se face. Internetul este un mediu proiectat pentru a extinde și a aprofunda spiritul generator și organizator al sistemului, promovat de Frederick Taylor. Prin tehnologiile intelectuale promovate, afacerea Google este una de distragere a atenţiei. Deși se promovează informaţia, nu poate fi dobândită o înţelepciune bazată pe adunarea minţii, pe profunzime și ingeniozitate personală. Digitalizarea cărţilor prin programul Google Book Search urmărește o concentrare a unei informaţii care prin procesare devine sursa risipirii și superficialităţii gândirii. Biblioteca digitalizată nu este o bibliotecă de cărţi, este o bibliotecă de fragmente de opere, de link-uri și trimiteri integrate în hypertexte, așa cum evidenţiază Nicholas Carr. Eficienţa digitalizată prin biblioteca virtuală, utilă și comodă în instrumentalizarea informaţiei conduce la un faliment al gândirii profunde, formate prin efortul susţinut al unei minţi antrenate cu lectura cărţii tipărite. Citirea rapidă de pe ecran și căutarea informaţiei relevante substituie descoperirea sensului profund al textului prin efortul constant depus cu multă răbdare pentru deslușirea semnificaţiilor adânci ale spiritului imprimat în litera textului.

Susţinătorii lui Google consideră inteligenţa

echivalentă cu procesarea datelor. Astfel, mintea omului nu doar că se aseamănă cu softul calculatorului, ci efectiv creierul este considerat ca fiind un computer. Google susţine credinţa lui Taylor că inteligenţa este rezultatul unui proces algoritmic, că eficienţa de tip tehnocratic reprezintă finalizarea unei sistematizări totale care va permite un progres în gândire și în productivitatea muncii. Reducerea creierului la un computer care pentru a progresa are nevoie de un procesor mai rapid și mai eficient înseamnă denaturarea unei perspective de reprezentare autentică a creierului și a gândirii.

Nicholas Carr precizează:

„Google nu este nici Dumnezeu, nici Satana, și dacă există umbre în Googleplex, ele nu sunt decât deliruri de grandoare. Ceea ce deranjează la fondatorii companiei nu este dorinţa lor pușteasc ă de a crea o mașină al naibii de cool, care să fie capabilă să-și depășească în inteligenţă creatorii, ci îngusta concepere a minţii omenești care dă naștere unei astfel de dorinţe”[138].

În mediul virtual este trăită o existenţă cu o viteză amplificată artificial, mintea fiind supusă unei constante suprastimulări informaţionale. Conectarea permanentă sau îndelungată la multiple surse de informare determină o structurare a unei gândiri care nu mai este expresia unei anumite așezări lăuntrice. Mai multe studii din domeniul neuroștiinţelor au evidenţiat că angajarea minţii într-o lucrare stăruitoare, în care gândurile se formează și sunt aprofundate printr-un efort de adunare a minţii, ce presupune inclusiv deconectarea de la suprastimularea informaţională exterioară, determină o reflecţie profundă.

---

138 Nicholas Carr, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,* p. 237. în lucrarea din 1993, *Technopolis,* Neil Postman prezintă sugestiv reperele semnificative ale sistemului lui Taylor cu privire la managementul științific. Postman menționează: „Scopul primordial, dacă nu singurul, al muncii și gândirii omenești, este eficiența; calculele tehnice sunt în toate privințele superioare judecății omenești; de fapt, judecata omenească nu prezintă încredere, deoarece este afectată de inexactitate, ambiguitate și inutilă complexitate; subiectivitatea este un obstacol în calea gândirii limpezi; ceea ce nu se poate măsura fie nu există, fie nu are nicio valoare; treburile cetățenilor sunt cel mai bine orientate și conduse de experți” (p. 206).

Gândirea nu presupune doar o procesare de informaţii care rămâne la suprafaţă. Esenţa gândirii nu se materializează în aparenţele furnizate de informaţii interconectate.

Prin interacţiunea tot mai extinsă și mai aprofundată dintre om și calculator, atribuţiile raţiunii umane sunt delegate progresiv raţionalităţii de tip artificial. Gândirea vie a omului devine tot mai artificializată, mai asemănătoare cu logica de tip computaţional a calculatorului, iar inteligenţa artificială este investită tot mai mult cu ceea ce ţine de competenţele specifice ale gândirii umane. Omul generează o lume artificială din ce în ce mai complexă, un mediu virtual din ce în ce mai sofisticat, iluzionându-se că gândirea umană deţine controlul în raport cu inteligenţa artificială a sistemului tehnologic creat, în timp ce raţiunea omului devine tot mai tehnicizată.

În mentalitatea structurată prin lumea tiparului ˇs-a dezvoltat o gândire bazată pe o capacitate de concentrare, de sporire a atenţiei și pe o reflecţie personală, plecând de la evaluarea unui text tipărit. în faţa textului imprimat, mintea se desprinde de multitudinea surselor exterioare, concentrându-se pe urmărirea textului autorului, încercând să pătrundă în mintea autorului pentru a înţelege sensul textului scris. Concentrarea și atenţia exercitate constant favorizează o adunare a minţii. Totodată, mintea nu rămâne pasivă, redusă doar la un receptacol al unei informaţii scrise de un anumit autor. Mintea formată prin cultivarea îndelungată dată de asceza unei lecturi tradiţionale, de familiaritatea unei existenţe trăite în proximitatea cărţilor îşi dezvoltă capacitatea unei reflecţii personale. în schimb, mintea conectată constant la mediul virtual tinde să fie risipită, să dezvolte o gândire diluată în ceea ce presupune capacitatea de concentrare, de atenţie, dar și în dimensiunea unei reflecţii personale. Mintea care navighează pe Net tinde să rămână la suprafaţă, cu o capacitate diluată în ceea ce presupune construirea unui raţionament serios, profund și

personalizat.

Procurarea rapidă de informaţii furnizată de Internet nu asigură automat o dezvoltare a unei gândiri serioase. Invocarea faptului că Netul asigură accesul rapid și facil la marile biblioteci ale lumii, faptul că pot fi consultate cu ușurinţă manuscrise și colecţii rare (de neimaginat în alte vremuri) nu înseamnă că lucrurile se întâmplă ca atare. Faptul de a invoca accesul la o diversitate informaţională, de a rămâne captivii primatului informaţiei în actul cunoaşterii arată un anumit orgoliu de a echivala cunoaşterea cu informaţia. însă, cunoaşterea profundă și serioasă nu se epuizează în informaţie. Leo Chalupa, specialist în neurobiologie la Universitatea din California afirmă:

„Internetul este cel mai mare detractor al gândirii serioase de la invenţia televiziunii. El este un devorator de timp în toate formele de frivolităţi. Ce poate fi mai eficient pentru întreruperea unui proces de gândire serioasă decât bombardarea intermitentă cu informaţii? […] Sfatul meu este că dacă vrei să dobândești o gândire serioasă, ar fi bine să te deconectezi de la Internet, telefon și televiziune”[139].

4.2. *Efectul televiziunii asupra minţii omului*

Există mai multe studii din diferite domenii de cercetare (neuroștiinţe și neuropsihologie) care indică efectele televiziunii asupra minţii omului, structurării și funcţionării creierului. Este important să se înţeleagă că linia prin care este evidenţiat acest impact al televiziunii asupra minţii și sufletului, nu înseamnă o critică lipsită de

---

139 Leo Chalupa, *The Greatest Detractor to Serious Thinking Since Television,* p. 44, http:// www.msuedtechsandbox.com/MAET/year3-2011/wp-content/uploads/chalupa.pdf. Exigenţele gândirii, inclusiv a celei de tip discursiv, presupun existența unui context, a orientării gândului, claritate și o capacitate de a realiza o evaluare comparativă între informații. Ernst Poppel, specialist în neuroștiințe la Institutul de Psihologie Medicală din cadrul Universității din München precizează: „Gândirea este necesar să fie definită în cadrul unui context. Fără context, navighez pe Internet fără nicio orientare […]. A gândi trebuie să fie despre ceva anume, într-o manieră ce presupune claritate în vederea unei evaluări comparative” (Ernst Pòppel, *Thinkingas Therapy in a World of Too Much,* p. 380).

argumente, o poziţionare bazată pe o polemică gratuită, ci exprimă o atitudine de a încerca să înţelegem ce ni se întâmplă, cum este posibilă modificarea și alterarea minţii și a stării de conștiinţă prin intermediul mediului televizual. M℃˟Luhan asuma temerar și profetic această linie încă din anii 1960, subliniind că nu conţinutul mesajului este relevant, ci mediul prin care se comunică. El arăta că nu este important ce anume vizionăm la TV, ci faptul că ne uităm la televizor constituie esenţialul.

Sunt mai mulţi cercetători (Herbert Krugman, Erich Peper) care au arătat că o conectare la mediul televizual, generează un anumit răspuns electric al creierului, condiţionat nu de conţinut, ci de mediu. Undele cerebrale trec în starea a – o stare de pasivitate, inhibând activitatea specifică emisferei stângi (responsabilă cu reflecţia și analiza). Vizionarea prelungită la TV favorizează subminarea iniţiativei personale, a reflecţiei critice; preluarea controlului de către mediul televizual, constatându-se o puternică influenţă asupra minţii și a sufletului.

Jerry Mander arată că televizorul, în loc să antreneze atenţia, o suspendă, contribuind la blocarea comportamentelor bazate pe iniţiativă proprie. Vioiciunea unei minţi, aflate în stare de trezvie este substituită de amorţirea și anestezierea date de o stare de pasivitate, specifică hipnozei. Confuzia și intensificarea stresului, suprastimularea senzorială și informaţională, bombardamentul de știri, dublat de faptul că nu ne putem implica personal în realităţile prezentate, dependenţele create de TV, inducerea fantasmelor sunt coordonate ale mediului televizual.

Toate aceste coordonate sunt aspecte structurale ale mediului tehnologiei informaţiei.

„Efectul hipnotic, ca și modificările neurologice pe care le impune vizionarea TV, sunt inerente naturii tehnologiei video, comunicării artificiale și bolnave presupuse de vizionarea TV.

Televiziunea nu se va putea niciodată reforma,

deoarece, oricât de mult ar avansa tehnica imaginile video – care clipesc cu rapiditate – nu vor putea fi procesate de creierul uman la fel ca imaginile unor lucruri care există și sunt văzute în reflecţia lumii exterioare. Mintea omului este făcută pentru a vedea lucrurile, lumea, așa cum sunt ele în realitate, și nu imaginea contrafăcută, simulată, iluzorie a ei. Preţul iluziei poate fi mai mare decât îşi poate permite omul să plătească”[140].

Specialiști reprezentativi din domeniul cercetării neuroștiinţelor subliniază că televiziunea nu doar că are un efect semnificativ asupra minţii și sufletului omului, dar există o influenţă asupra structurilor neuronale ale creierului. O activitate repetată implică reconfigurări corespunzătoare la nivelul creierului. Experienţa lumii, în cadrele ei naturale, lăsate de Dumnezeu, legătura copilului cu părinţii, împrejurările de viaţă trăite la modul concret nu pot fi substituite de mediul tehnologic artificial, cel televizual și virtual, oricât de performanţă ar fi tehnologia.

William Greenough de la Universitatea din Illinois și

---

140 Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane - si despre cresterea copiilor în lumea de astăzi,* Ed. Evanghelismos, București 2005, p. 159. Televiziunea substituie puterile naturale ale minții, generând dependențe severe și realizând un orizont artificial de așteptări. „Ce extinde, amplifică și totodată substituie în mod prioritar televiziunea? înseși puterile cognitive ale minții, puterea de comunica, de a analiza, de a înțelege. Televiziunea se adresează minții, căreia îi pune la dispoziție nu doar mai multă informație despre lume, ci și grilele de interpretare sau de judecată a acesteia. Vedem cu ochii televizorului, gândim cu ajutorul lui situațiile pe care tot el ni le prezintă, cunoaștem partea din lume sau lumea pe care ne-o arată, ne înțelegem pe noi înșine așa cum acesta ne sugerează că suntem. Prin toate acestea televiziunea ajunge să substituie marea parte a facultăților cognitive (și afective) ale minții noastre, pasivizând și inhibând în același timp aceste puteri ale minții”. Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane - si despre creșterea copiilor în lumea de astăzi,* Ed. Evanghelismos, București 2005, p. 183. „In cazul televiziunii, dependența nu este dată doar de amputarea unor puteri ale sufletului și ale minții, datorată substituirii unor facultăți (înțelegerea, comunicarea personală etc.), a unor comportamente (comportamentul comunitar sau religios) sau a trăirilor afective. Intervine și un alt mecanism care întărește dependența. Este vorba de crearea unor nevoi noi, nevoi pe care tot televiziunea se oferă să le satisfacă. Astfel televizorul ajunge să cultive un nou orizont de conștiință și existentă umană”. Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane — si despre creșterea copiilor în lumea de astăzi,* Ed. Evanghelismos, București 2005, p. 184.

Richard Lerner de la Universitatea de Stat din Pennsylvania arată că structurile și funcţiile creierului la copii și tineri, în mod special, sunt afectate prin vizionarea TV. O conectare constantă la mediul televizual implică formarea anumitor structuri corticale. Ecranul televizorului sau al calculatorului devine un mediu de existenţă, cu implicaţii profunde în structurarea creierului și a minţii, substituind treptat, dar ferm, bucuria și spontaneitatea vieţii trăită în mediul natural al realităţii date de Dumnezeu. Persuasiunea mediului televizual este covârșitoare, ajungând să însușim ca fiind adevărat ceea ce vizionăm. Nu contează veridicitatea sau argumentarea celor prezentate, ci frecvenţa cu care ne sunt inoculate imaginile ce reprezintă o anumită situaţie.

Mediul televizual și în general mediul tehnologiei informaţiei structurează o mentalitate puternic înrădăcinată în cultura imaginii de sine, o cultură bazată pe narcisism. Ecranul nu reprezintă doar un mediu cu impact în ceea ce privește mintea și sufletul, ci promovează și organizează în mod detaliat cultul propriei imagini (obsesia pentru *selfie* este sugestivă în acest sens). *Imaginea contează mai mult decât realitatea efectivă. Pe această linie, opinia publică devine un fel de tribunal impersonal care amendează poziţiile exprimate public. Omul branșat la mediul tehnologic, cu greu se poate opune valului generat de opinia publică.*

În această perspectivă, logica de tip conexionist, de acomodare, de integrare în sistem este asumată și promovată, întrucât există teama de a nu fi marginalizat, de a nu fi etichetat ca fundamentalist, anacronic sau extremist. Omul se teme mai mult de izolare decât de faptul de a se lăsa înregimentat, inclusiv sub deviza unor lozinci în care nu crede. Nevoia de a fi acceptat și confirmat se dovedește a fi prioritară în raport cu nevoia de adevăr. Atunci când accentul este pus pe imagine, curajul mărturisirii este pus în paranteze, preferându-se confortul conformismului.

Asumându-se atitudinea care preferă imaginea în

raport cu realitatea, se ajunge la preferinţa inoculării fantasmelor faţă de orientarea înspre adevăr. Ecranul mediului tehnologic configurează o lume în care trezvia este erodată, fiind cultivată o imaginaţie învecinată cu promovarea unor himere. Adevărul nu mai este o realitate dată, ci una construită, plecându-se de la diferite tipare ideologice. Neomarxismul cultural se înscrie pe o asemenea linie ideologică.

Libertatea consumatorului de televiziune constituie o marfă, gândurile și sentimentele lui fiind alterate, inoculându-se preferinţa pentru idolii societăţii de consum: bani, plăcere, putere. Toate acestea sunt înscrise în logica divertismentului. Orice aspiraţie este circumscrisă pentru dobândirea fericirii promise, în cheie hedonistă și materialistă. Virgiliu Gheorghe subliniază acest lucru, arătând că televiziunea afirmă cu subînţeles: „te joci, te distrezi și mai și câştigi bani”, atrăgându-și telespectatorii prin diferite jocuri concurs.

Divertismentul, publicitatea, propaganda sunt eficientizate prin mediul televizual, întrucât există o putere de tip magic prin care sunt instrumentalizate și manipulate minţile oamenilor. Crearea unei imagini și plasarea ei în mintea consumatorului TV activează mecanisme ce promovează legături de tip magic. Ioan Petru Culianu evidenţiază modul în care mediul mass-media de astăzi substituie lucrarea magilor de odinioară, tehnologia permiţând o democratizare și o extindere a magiei la nivelul publicului larg. Magicianul cunoaşte minte subiectului asupra căruia operează dorinţele și aspiraţiile sale, instrumentalizându-le în conformitate cu scopul propus.

În mediul tehnologic totul este transformat în marfa livrabilă, cuantificându-se în parametrii financiari, avându-se în vedere profitul și puterea. Aspiraţii lăuntrice, trupuri și suflete de oameni devin marfa. Jerry Mander arată că în momentul în care oamenii au fost separaţi de experienţele lor lăuntrice, fiind fragmentaţi în interioritatea lor și dispersaţi înspre cele exterioare, vieţile interioare ale

oamenilor au devenit produse livrate în spectacolul mediatic al jaou-urilor televizate. Sentimentele sunt transformate în mărfuri. Mander subliniază că ne-am transformat în mărfurile pe care le cumpărăm.

Toate aceste manipulări sunt posibile prin puterea magică exercitată prin intermediul mediului televizual.

„Micul ecran este un iluzionist perfect, el poate plăsmui cu ușurinţă orice realitate. Tot ceea ce mintea omului poate zămisli, televiziunea este capabilă să întruchipeze. Ea se joacă [u lumea cu realul, cu timpul, cu viaţa și cu moartea. La televizor nu are importanţă ce este, ci ceea ce se vede, ceea ce poate crea iluzia că este adevărat, ceea ce poate impresiona efectiv și trezi încrederea. Prin această putere extraordinară de a iluziona mulţimile, televiziunea este, practic, cel mai performant mag care a existat vreodată. Ea oferă indivizilor puterea, chiar dacă una iluzorie. Puterea de a te afla deasupra destinului oamenilor micului ecran, a vieţii, a suferinţei și a morţii, de a intra în contact empatie cu spiritul, cu forţele care mișcă din afară sau din interior lumea micului ecran, de a trăi intens plăcerea, senzaţia însăși de putere de a te afla în esenţa lucrurilor, de a depăși limita spaţio-temporalităţii propriei existenţe prin așezarea deasupra lumii și timpului TV „[141].

Fantasmele promovate în mediul televizual sunt amplificate și transmise, parazitându-se mintea telespectatorului. Acele fantasme alterează conștiinţa consumatorului de televiziune. Spaţiul mediatic devine un mediu de existenţă prin care este promovată o cultură a fantasticului și a iluzoriului. Virgiliu Gheorghe demonstrează convingător faptul că fantasmele induse prin mediul televizual sunt viruși mediatici. Branșat la mediul tehnologic, omul contemporan se află sub presiunea puternică și sistematică a acestor viruși mediatici care invadează mintea și sufletul celui conectat.

---

141 Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane - și despre creșterea copiilor în lumea de astăzi,* Ed. Evanghelismos, București 2005, pp. 333-334.

În această perspectivă, mediul tehnologiei actuale riscă să devină universul concentraţionar prin care mintea omului contemporan este reeducată în spiritul tehnoglobalismului actual. Dacă lumea este privită prin intermediul ecranului, înţelegerea ei este cea oferită de înţelesurile artificiale, structurate prin fantasmele mediului respectiv. Omul supus reeducării exercitate prin sistemul tehnologic este afectat în identitatea şi demnitatea sa, existenţa sa fiind transformată într-un simulacru. *Mediul tehnologic se impune ca un refugiu pentru masele amăgite și care preferă himera în locul adevărului, imaginea în detrimentul realităţii, simulacrul în faţa vieţii. Omul reticular, cel integrat perfect în sistemul mediului tehnologic se abandonează fantasmelor promovate magic.*

Robia minţii și a sufletului realizată prin puterea magică a fantasmelor induse prin mediul televizual sunt posibile întrucât

„Fantasmele reprezintă celula constituţivă a ţesutului lumii televizualului, cărămida de construcţie a mediului de conștiinţă global sau universal. Fantasma, acest ochi al împletiturii realităţii virtuale, deși poate fi alcătuită din mai multe imagini, constituie unitatea de bază în care este înscrisă logica și mecanismul de funcţionare a mediului televizual Imaginile la televizor sunt sau compun fantasme pentru că au încifrate în ele un înţeles străin, al minţii care le-a produs, sunt legate de ceva (un lucru, o idee) și au puterea de a lega mintea de acea realitate. Ele sunt, practic, calul troian purtător al străinilor care, în chipul unor imagini inofensive, pătrund în minte pentru ca pe ascuns să-i răpească libertatea și să o ia în stăpânire. întreaga industrie publicitară se bazează pe acest proces de invadare mascată a minţii”[142].

---

142 sugestiilor sau presiunilor, cât și închisoarea simțurilor și a imaginației, care-1 izolează pe om de cei dragi, de lume și de sine însuși, facându-1 să trăiască în lumea artificială și ideologică pe care o creează. Televizorul, nu prin forță, ci prin seducție conduce la degradarea morală și spirituală a indivizilor, distrugându-le astfel resursa principală a rezistenței sufletești în fața oricui are chef să le invadeze mințile cu intenția de a se face stăpân pe

4.3. *Interacţiunea minte-calculator*

Ştiinţele cognitive se concentrează pe ceea ce presupune interacţiunea dintre două lumi: cea a minţii umane și cea a tehnologiei. Pe de o parte avem o realitate dată, cea a minţii omului, iar pe de altă parte, una construită, cea a tehnologiilor actuale. Se crede că prin această simbioză dintre minte și tehnologie se poate desluși realitatea conștiinţei umane, a identităţii sufletului. Din perspectiva Tradiţiei duhovnicești a Sfinţilor Părinţi se știe că diavolul nu poate avea acces la sufletul omului, fără consimţământul acestuia, că nu poate cunoaşte gândurile neexprimate ale omului. Taina gândului, de o forţă pătrunzătoare, rămâne inaccesibilă inclusiv demonului. Omul, angajat într-un spirit luciferic, intenţionează să scaneze electronic gândurile, mai mult să le condiţioneze și să le determine într-un anumit sens. Manipularea minţii și conștiinţei umane prin tehnologiile actuale constituie un risc real în societatea tehnicizată de astăzi.

Dimensiunea de *cyborg* nu vizează doar întrepătrunderea dintre trupul material și diferite tehnologii, ci și tentativa de a scana și de a descărca gândurile și mecanismele gândirii dintr-un creier biologic în reţele tehnologice non-biologice. De-a lungul timpului a existat o interacţiune dintre minte și diferite tehnologii (mintea a folosit și, totodată, ˇs-a adaptat la anumite tehnologii). însă, exterioritatea dintre minte și respectivele tehnologii a permis să nu fie posibilă o manipulare totală și ireversibilă a minţii. Prin experimentele actuale, prin implanturile cipurilor în reţelele neuronale, prin infuzia unor nanoparticule ce pot contribui inclusiv la recondiţionarea genetică se pune problema posibilităţii unui control major și ireversibil al minţii.

Cercetătorii se angajează cu prioritate în studiul ştiinţelor cognitive în speranţa lămuririi cu privire la taina naturii minţii și conștiinţei umane, precum și la ceea ce presupune interacţiunea dintre minte și tehnologie.

---

ele”. Virgiliu Gheorghe, *Știința și Războiul sfârșitului lumii - fața nevăzută a tele-viziunii,* Ed. Prodromos, București 2007, p. 90.

„Omul trebuie studiat în ipostaza sa de *cyborg,* de hibrid biotehnologic. Suntem hibrizi cognitivi care ocupăm un loc special faţă de celelalte specii biologice. Plecând de la aceste premise și luând în considerare cercetarea ştiinţifică a naturii minţii umane, se impune ca în viitor să fie amplificat studiul din domeniul ştiinţelor cognitive pentru elucidarea realităţilor cu privire la interacţiunea dintre minte, conştiinţă și tehnologie[143]”.

Sherry Turkle a cercetat constant în ultimele decenii impactul calculatorului asupra minţii umane, asupra stării sufletești. Ea arată că o interacţiune constantă cu calculatorul nu ne afectează doar acţiunile»

pe care le facem, ci și ceea ce gândim. Calculatorul nu poate fi doar un instrument tehnic, întrucât interacţiunea omului cu el este dinamică, variată și cu un impact puternic de spirit și de gândire, dincolo de influenţa actelor omului. Este greu de definit o funcţie a calculatorului, care este funcţionalitatea sa (cu siguranţă nu doar să calculeze, așa cum, de exemplu, putem defini funcţionalitatea unui avion ca fiind aceea de a zbura). Calculatorul devine un partener al omului în toate activităţile lui: profesie, divertisment, religie, viaţă intimă (sexualitatea prin intermediul calculatorului ˝s-a dezvoltat foarte mult în ultimul timp).

Sherry Turkle precizează că atunci când a ajuns la MIT în 1977 a avut câteva ședinţe psihologice cu un inginer de la MIT, care spunea că a ajuns să trăiască și să gândească ca o mașină. Era o traumă întrucât trăia un vid sufletesc, se simţea înstrăinat de sine, de ceilalţi oameni. Condiţia reducerii lui la o mașină i-a produs o alienare pe

---

143 Andy Clark, „Natural-Born Cyborgs?”, în volumul colectiv *Cognitive Technology: Instrument of Mind,* editat de Meurig Beynon, Christopher Nehaniv, Kerstin Dautenhahn, conținând materialele de la a 4-a Conferință Internațională în domeniul științelor cognitive, Coventry, UK, august, 2001, Ed. Springer, Oxford, 2001, pp. 23- 24. Mai multe detalii despre impactul noilor tehnologii și nanotehnologii asupra minții, asupra cercetărilor din domeniul științelor cognitive pot fi consultate în acest volum. Un alt volum în care este evidențiată interacțiunea dintre mintea umană și rețelele tehnologice este *Interpreting Networks* de David Krieger și Andrea Belliger, Ed. Transcript, Cambridge, 2014.

care el o resimţea ca o traumă sufletească, o lezare a identităţii şi demnităţii personale. în același timp, ea a întâlnit o tânără studentă de la MIT, care spunea cu multă convingere că mașinile vor ajunge să gândească. Această tânără spunea că din moment ce ea este o mașină și gândește, în mod firesc și mașinile artificiale (nu doar cele biologice) vor ajunge să gândească.

Turkle a sesizat diferenţa de perspectivă între reprezentanţii a doua generaţii: pe de o parte, pacientul ei care trăia cu durere ţi resimţea ca o traumă faptul transformării lui într-o mașină, pe de altă parte, tânăra studentă care considera cu entuziasm că este doar o mașină biologică și era încrezătoare în dezvoltarea inteligenţei artificiale. Pentru ca cineva să creadă și să se angajeze cu convingere (nu doar din oportunitate) în promovarea ideologică a inteligenţei artificiale, ar trebui ca persoana respectivă să asume deja premisa că inteligenţa se reduce la computaţionalitate, că gândirea se epuizează în raţionalitatea de tip tehnic, că viaţa se reduce la acest tip de inteligenţă și de gândire axiomatică, în cele din urmă că omul nu este decât o mașină biologică (toate aceste premise sunt fundamental reducţioniste).

Calculatoarele sunt expresii ale logicii bazate pe putere și interacţiunea cu ele modelează existenţa în spiritul acestei logici bazate pe putere și eficienţă.

„Calculatoarele nu sunt nici bune, nici rele, ele sunt puternice. Ele sunt puternice în sens instrumental, dar și în modul interacţiunii cu ele, transferând aspecte ale logicii lor bazate pe putere, operaţionalitate, eficienţă. Impactul lor nu se reduce doar la ceea ce presupune activitatea profesională a omului, ci se reflectă în felul în care acesta ajunge să gândească și să-și reprezinte realitate, legătura lui cu sine, cu ceilalţi, cu lumea, astfel încât se poate vorbi de o conștiinţă modificată, calculatorul devenind al doilea sine introdus în sufletul şi mintea omului”[144].

---

144 Sherry Turkle, *The Second Self. Computers and the Human Spirit.,* MIT Press, Massachusetts, 2005, p. 311.

4.4. *Dependenţa tehnologică și diminuarea experienţei interiorității în mediul virtual >*

Psihologul american John Șuier ˚s-a preocupat de dependenţa generată de Internet. El a menţionat că ˚s-a constatat o dependenţă de calculator, înainte de folosirea Internetului. Totodată, el precizează dependenţa dată de lumea virtuală. Șuier analizează un transfer psihologic dinspre om spre calculator. Astfel, omul ajunge să se raporteze la calculator mai mult decât la o mașină, investind computerul cu anumite calităţi ce depășesc statutul de mașină. Sunt nevoi adânci ale omului pe care acesta crede că le poate împlini prin conectarea la calculator și la mediul virtual. Însă aceste medii nu pot împlini aspiraţiile omului. Pe acest fundal psihologic apare și se dezvoltă patima Internetului.

Ann Weinstone de la Universitatea Stanford a evidenţiat legătura dintre dependenţă, transcendenţă și lumea virtuală. Dorinţa de depășire a sinelui, de evadare din condiţiile creaturalului este convertită în dependenţa de cyberspaţiu. *Ea precizează sugestiv: transcendenţa este de vânzare, preţul este să devii dependent.* Practic, se poate vorbi de o proliferare a raportării de tip magic, în care se caută rezultate spectaculoase şi imediate, fără cultivarea răbdării şi a nevoinţei.

Mediile tehnologice nu doar că dezvoltă o anumită dependenţă, dar contribuie și la diminuarea experienţei specifice vieţii lăuntrice. Informaţia achiziţionată rapid și intermitent nu diluează doar gândirea discursivă, ci și capacitatea contemplativă a minţii. Puterea văzătoare a minţii, înrădăcinată în starea de trezvie exprimă forţa contemplaţiei. în contemplare, intuiţia, străfulgerarea gândului prin care este intuită esenţa realităţii gândite devine mai pătrunzătoare decât raţionamentul discursiv. Forţa cunoaşterii contemplative, a vederii esenţei realităţii prin ochii sufletului, dincolo de simţuri și de procesări informaţionale, este dată de viaţa lăuntrică, de experienţa inferiorităţii. în adâncul sufletului, prin exersarea în mod constant a întoarcerii minţii către cele din lăuntru, se

ajunge la o unificare a puterilor sufletești prin minte. Contemplarea reprezintă puterea unificatoare a minţii și, totodată, expresia unei vederi integrative, dobândite prin stăruinţa în viaţa lăuntrică.

În orice domeniu al cercetării nu se poate ajunge la o profunzime a gândirii fără o experienţă serioasă a interiorităţii. Fizicianul Anthony Aguirre de la Universitatea din California afirmă:

„Inhalarea rapidă de informaţii și abilitatea de a avea acces instantaneu la informaţie, de a fi informaţi în timp real diluează o profundă înţelegere care presupune o dimensiune a interiorităţii […]. Experienţa îmi arată că o gândire creativă presupune asumarea tainei, a unei deschideri a minţii dincolo de capacitatea de procesare a informaţiei Internetul vrea să cunoaştem și să cunoaştem chiar *acum*\ structura sa esenţială ne revendică în ceea ce înseamnă prezentul imediat și instantaneitatea. Internetul ne gratifică ţu o informaţie instantanee, dar ne deposedează de posibilitatea de a petrece timp pe fєrtila cale a tainei ce consolidează o gândire creativa.

Mediile tehnologice generează o suprastimulare informaţională și o comunicare instantanee. Se constată existenţa unui paradox: cu cât cineva este conectat îndelung la mediile tehnologice, fiind bombardat cu informaţii, hrănindu-se cu informaţii din aceste medii și comunicând constant prin intermediul acestora, cu atât se observă o creștere a ignoranţei și o slăbire a capacităţii de analiză și de reflecţie personală. Viteza instantanee a comunicării online slăbește gândirea. Vederea cuvintelor pe un ecran nu este echivalentă cu lectura unui text și cu atât mai mult cu înţelegerea lui.

Ignoranţa specifică societăţii informaţionale este diferită faţă de cea din trecut. Mediile tehnologice, conectându-l instant la informaţii pe omul de astăzi, îi dau iluzia că fără un efort stăruitor, fără exersarea unei gândiri critice, în mod facil interconectarea și procesarea unor informaţii sunt echivalente cu procesul cunoaşterii. Mai

mult decât atât, aceste medii, încurajatoare în promovarea propriei imagini, consolidează percepţia că propriile opinii sunt confirmate de informaţiile furnizate cu generozitate de către mediile tehnologice, în aceste condiţii, ignoranţa consumatorului excesiv de tehnologie de astăzi devine una agresivă și arogantă. Există o mândrie a ignoranţei, se consideră că este o virtute poziţionarea antiintelectualistă (intelectualii sunt receptaţi ca reprezentanţii inutili ai unei elite opresive).

Gonflarea nimicului și orgoliul ignorantului, manifestate într-o manieră agresivă sunt coordonate ale infantilizării în masă din societatea informaţională de astăzi care produce și reproduce un individ
Anthony Aguirre, *The Enemy of Insight,* pp. 305 – 306. Un alt specialist în neuroștiinţe, Kevin Kelly precizează: „Răul cel mai mare al Internetului îl constituie pierderea contemplaţiei" (Kevin Kelly, *The Waking Dream,* p. 21).

masificat. Tom Nichols arată că această aroganţă nefondată, dublată de o cultură narcisistă și de o ideologie a egalitarismului radical conduc la sfârșitul competenţei în societatea de astăzi. Poziţia competentă, exprimată cu autoritate și seriozitate din partea unui specialist într-un anumit domeniu este discreditată și contestată prin faptul că opiniile personale (preluate din mediile de informare în masă) sunt la fel de pertinente. De exemplu, poziţia unui medic sau a unui profesor nu mai are aceeași autoritate pentru cineva capabil să-și pună în mod personal diagnosticul și să-și stabilească tratamentul sau pentru cineva care se informează, recurgând la motoare de căutare (de exemplu, Google). *Consultarea unor mașini programabile printr-o simplă tastare oferă iluzia de a crede că ne putem dispensa de cineva investit cu o autoritate și cu o pregătire competentă într-un anumit domeniu.*

Tom Nichols arată cum divertismentul, mediile tehnologice, întregul proces educaţional au contribuit la degradarea competenţei. De exemplu, în condiţiile în care școala renunţă la vocaţia ei de a educa, obișnuindu-i pe

copii de mici cu recompensele unor calificative nemeritate, fără să-i mai angajeze într-un efort prin care să le fie stimulate răbdarea și creativitatea, tinerii ajung la facultate, apoi sunt absolvenţi, inclusiv de studii doctorale, fără să dobândească efectiv competenţe într-un anumit domeniu. Fiind obișnuiţi cu note mari, fără să facă mai nimic, reprezentanţii acestor generaţii ajung să nu-și mai conștientizeze propria ignoranţă, să nu mai fie capabili în identificarea propriilor greșeli. Într-o asemenea mentalitate, orice recurs la competenţă este catalogat ca abuz de autoritate. în aceste condiţii se poate constata o disoluţie a ierarhiei și a autorităţii.

Mai multe cercetări au evidenţiat că ignoranţa este direct proporţională cu incapacitatea de a sesiza și, implicit, de a învăţa din propriile greșeli. Există o vorbă în popor: deșteptul învaţă din greșeli (cele proprii sau ale altora), prostul le repetă, fără să poată învăţa ceva din ele, întrucât nu are capacitatea nici măcar de a-și recunoaşte propriile erori. O altă vorbă din popor confirmă această linie: „prostul nu e prost destul, dacă nu e și fudul”. ˇS-au făcut mai multe cercetări în psihologie în această direcţie. Este vorba de fenomenul numit „efectul Durmi ng-Kruger”, după numele lui David Durming și Justin Kruger. Aceștia sunt cercetători în psihologie la Cornell University și într-un studiu din 1999 au publicat rezultatele cercetărilor lor. Acestea arată, direct spus, conform afirmaţiei lui Tom Nichols că, cu cât ești mai prost, cu atât ești mai convins de faptul că nu ești prost. Practic, conform celor evidenţiate de Durming și Kruger, propria incompetenţă a celor cu mai puţine abilităţi nu le permite acestora să conștientizeze ca atare starea de fapt. Durming afirmă că ne supraevaluăm cu toţii, dar cei mai puţin competenţi o fac într-o măsură mai mare și într-o manieră mai radicală.

Contextul societăţii informaţionale de astăzi este unul care nu» >

doar că favorizează o anumită trivializare a gândirii, ci încurajează o ostilitate la adresa cunoaşterii tradiţionale. Cel care nu este *updatat* la tot ceea ce

înseamnă noutatea și diversitatea mediilor informaţionale este catalogat ca fiind „învechit”, „retrograd”, „perimat”. Desconsiderarea celor competenţi, hiatusul mărit în comunicarea dintre specialiști și publicul larg, egalitarismul forţat al opiniilor (orice opinie, indiferent de competenţa celui care o exprimă are aceeași valoare) sunt realităţi care afectează nu doar formarea oamenilor, ci ele pot deveni primejdioase și pentru ceea ce înseamnă exigenţele unei democraţii efective şi funcţionale.» >

Tom Nichols arată că în epoca *social media* se presupune că toată lumea este la fel de inteligentă sau de informată, doar în virtutea faptului de a fi conectat online. Anonimatul, distanţa, dar și narcisismul din *social media* îl tentează pe utilizator să-și omogenizeze interlocutorul, să-și permită anumite familiarităţi și un anumit curaj (care sfidează buna cuviinţă) pe care nu le-ar fi asumat în viaţa reală. De exemplu, un student poate să-și considere profesorul un egal de-al său în domeniul respectiv, considerând că opinia lui este la fel de valoroasă cu a profesorului, specialist într-un anumit domeniu. Curajul oferit de tastatură, capacitatea de a vorbi fără a fi nevoit să asculţi, suspendarea răbdării distrug o conversaţie autentică. Niciodată în mediul electronic nu se poate obţine starea de spirit specifică într-o comunicare împărtășită faţă către faţă.

Internetul acutizează anonimatul în comunicare, cultivând un egalitarism forţat:

„Internetul este cel mai mare mijloc de comunicare anonim din istoria omenirii. Capacitatea de a te certa de la distanţă și sentimentul banalizat al egalităţii pe care îl dă ne erodează tuturor, experţi și oameni de rând, respectul și încrederea. Singuri în faţa tastaturii, dar afundaţi în site-uri, buletine de știri și grupuri online dedicate confirmării oricărei idei, milioane de americani ajung să se împotmolească din punct de vedere politic și intelectual în propriile lor biasuri din cauza internetului. *Social media* ca Facebook măresc această cameră de rezonanţă […]. Facebook se ocupă de noutăţile pe care le primim astfel

încât să vedem mai mult din ceea ce «ne place». Ce «ne place»? Oameni și postări care sunt de acord cu noi. Acest lucru devine periculos mai ales acum, când *social media* ca Facebook și Twitter devin principalele surse de știri și informare pentru mulţi americani”[145].

Infantilizarea gândirii este relaţionată cu dependenţa digitală. Există multiple cercetări din diferite domenii ale ştiinţei, în mod special din domeniul neuroştiinţelor, care atestă fără echivoc implicaţii semnificative în modificarea și alienarea gândirii și a vieţii prin mediile tehnologice actuale. Nu este vorba doar de o schimbare a unui mod de a gândi sau a unor atitudini comportamentale, ci de o modificare structurală a reţelelor neuronale. Neurobiologia certifică faptul că o conectare constantă la mediile tehnologice actuale lasă urme în creier. Mintea, când este angajată într-un proces de gândire ce presupune atenţie, reflecţie, capacitate critică se antrenează într-un anumit fel. Se observă la cei obișnuiţi cu un antrenament constant al minţii într-o manieră non-computaţională felul în care sinapsele neuronilor se întâlnesc și se interconectează într-un mod tot mai complex și mai cuprinzător. în schimb, mintea condiţionată de o gândire algoritmică, structurată de logica computaţională, specifică mediilor tehnologiei informaţiei, îşi pierde din spontaneitate. Se obţine o gândire previzibilă, standardizată care se reflectă inclusiv în neurobiologia creierului, prin slăbirea sinapselor și a legăturilor dintre ele.

---

145 Tom Nichols, *Sfârșitul competenței,* Ed. Polirom, Iași, pp. 151-152.In mediul electronic cu greu poate fi convins cineva de către o persoană competentă. Intr-un asemenea mediu tehnologic, competența este considerată ca fiind expresia unui elitism. „E destul de dificil să convingi chiar și o singură persoană care a înțeles ceva greșit; e cu totul altceva să încerci să discuți rațional cu cineva pe măsură ce interlocutorul tău adună site-uri drăguțe drept «dovadă» și invocă în sprijinul său nenumărați prieteni anonimi din *social media,* cu opinii similare și la fel de neinformate. Intre timp, savanții și profesioniștii care insistă asupra logicii, cunoștințelor fundamentale și regulilor de bază cu privire la surse riscă să fie condamnați de utilizatorii mediului online din secolul XXI drept simpli elitiști care nu înțeleg miracolele Erei Informației” (p. 152).

Manfred Spitzer, unul dintre cei mai redutabili specialiști în neuroștiinţe, cu o experienţă de cercetare impresionantă, dar și clinică, fiind profesor de psihiatrie la Universitatea din Ulm (conducând Clinica psihiatrică universitară și Centrul pentru neuroștiinţe și învăţare), în lucrarea sa *Demenţa digitală* arată convingător felul în care mediile digitale creează dependenţă, maniera în care reţelele de socializare afectează comportamentul, determinând anxietăţi și depresii. El arată în mod limpede cum procesul învăţării este profund afectat de mediile digitale. Mai ales la vârsta copilăriei creierul este modelabil și impactul mediilor digitale este cu atât mai riscant, generând vulnerabilităţi serioase pentru copii și adulţi. Cu atât mai mult în contextul învăţământului online se impune o reflecţie critică la felul în care aceste medii digitale afectează gândirea elevilor și studenţilor, procesul de învăţare și de formare pentru viaţă. De exemplu, în conformitate cu datele furnizate de Ministerul Educaţiei din Coreea de Sud, din 2010,12% din elevi suferă de dependenţă tehnologică.

Manfred Spitzer semnalează atitudinea concesivă, inclusiv a reprezentanţilor autorităţilor (Ministerul Educaţiei, comisii parlamentare pentru învăţământ) faţă de invazia mediilor digitale în școli. Un exemplu de indiferenţă politică este semnalat prin raportul comisiei parlamentare de anchetă „Internetul și societatea digitală” din Germania, publicat la 21 octombrie 2011. În acest raport lipsește o evaluare critică, o fundamentare științifică. Absenta unei viziuni critice este dublată de o propagandă de tip ideologic, în termeni progresişti, insistându-se că se lucrează cu succes la stimularea competenţelor media. Cu privire la acest raport, Manfred Spitzer precizează:

„Raportul arată cu o claritate înspăimântătoare că reprezentanţii aleși de *adulţi,* cărora cetăţenii le-au încredinţat *responsabilitatea* de a ne administra, nu sunt capabili să discute critic consecinţele consumului mediilor digitale! Știm din multe studii științifice foarte bune că

mediile digitale dăunează cu atât mai mult cu cât *doza* e mai mare și cu cât *vârsta* e mai mică. Despre asta autorii raportului nu spun niciun cuvânt. Dimpotrivă, ignoră sistematic datele existente privind pericolul mediilor digitale. Nu se spune nicăieri că pe internet se minte mai mult, se caută mai prost, se gândește mai superficial și se învaţă mai prost decât în lumea reală şi că folosirea acestor medii trebuie limitată, mai ales în cazul copiilor și adolescenţilor, al căror creier încă se dezvoltă. Experţii chemaţi pentru întocmirea acestui raport erau lobbiști cunoscuţi ai companiilor din industria informaticii. Politicienii nu au făcut exact ce nu se așteaptă că ar face tinerii cu competenţele informatice: nu și-au format nicio imagine critică asupra realităţii.

În schimb, au reprodus modelul de care au vrut să se distanţeze: au ascultat orbește de mediile digitale[146]”.

Tehnicizarea științei și culturii

5.1. *Tehnocultura*

Neil Postman evidenţiază legătura dintre cultură și tehnologie, maniera în care o anumită cultură se dezvoltă plecând de la condiţionările de tip tehnologic. O tehnologie nu are doar implicaţii vizibile, cuantificate în consecinţe de tip economic, ci generează o anume percepere a realităţii. Această percepere și reprezentare a realităţii prin intermediul tehnologiei se manifestă inclusiv în viaţa socială și culturală a omului. Istoria poate fi ˟înţeleasă în cheia unei reprezentări tehnologice. Arnold Toynbee a popularizat sintagma de *revoluţie industrială,* care a caracterizat o anumită perioadă istorică, generând

146 Manfred Spitzer, *Demența digitală,* Ed. Humanitas, 2020, p. 248. Manfred Spitzer arată cum o carte de-a sa, în care atenționa asupra riscurilor jocurilor video, receptată bine de părinți și de profesori, a fost criticată în mod acid și neștiințific, într-o manieră ideologică într-o lucrare finanțată din bani publici de către Ministerul Federal al Educației și publicată sub egida ministerului respectiv. Rugămintea lui Spitzer, adresată Ministerului Educației de a i se publica un drept la replică a fost respinsă. Plecând, inclusiv de la acest episod, Manfred Spitzer își manifestă rezerva față de intenția și de capacitatea politicienilor de a asuma o poziție critică față de mediile digitale. „Politicienii sunt dependenți de mediile digitale, astfel că dacă le atacă riscă să fie distruși public. Și tocmai de aceea nu se întâmplă nimic” (p. 248).

anumite tipare mentale și comportamentale. în istorie avem epoca de piatră, epoca bronzului, a fierului. Oswald Spengler vorbește de perioada mașinilor tehnice, iar sociologul Daniel Bell de perioada marcată de revoluţia post-industrială. Walter Ong vorbește despre cultură orală, cultură bazată pe scris, cultură bazată pe tipărire și cultură electronică. Marshall MȻ˟Luhan, la rândul său, menţionează epoca Gutenberg înlocuită de perioada comunicării electronice.

Neil Postman, plecând de la relaţia dintre cultură și tehnologie, face o taxonomie culturală, în sensul clasificării culturilor în felul următor: o cultură care folosește uneltele tehnologice, o cultură tehnocratică și *tehnopolis.* în prezent, în anumite locuri exotice, puţine la număr, poate fi ˟întâlnită în lume prima formă de cultură (până în secolul al XVII-lea aceasta era dominantă în întreaga lume). în această cultură, invenţiile tehnologice sunt folosite pentru a face lucruri. Aceste unelte nu afectează integritatea culturii respective.

Într-o cultură în care uneltele sunt folosite ca instrumente, organizarea economică, socială, viaţa culturală, educaţională și religioasă nu sunt determinate de tehnologii. Chiar în contextul dezvoltării mecanismelor mecanice (Lewis Mumford evidenţiază că în Evul Mediu ˟s-au dezvoltat mai multe tehnologii non-umane care au amplificat puterea omului), atunci când tehnologia rămâne instrumentală, ea este integrată într-o anumită cultură. Cu toate acestea, autoritatea în Evul Mediu era dată de teologie, nu de tehnologie. Postman insistă că eficienţa și productivitatea erau preocupările și parametrii ce vizau lumea sclavilor, nu a filosofilor, a savanţilor, în general a gânditorilor. Teologia fundamenta autoritatea gândirii și a acţiunii. Inclusiv, inovaţiile tehnologice erau considerate că sunt valorificate într-un demers doxologic al omului. într-o cultură în care tehnologia rămâne la un stadiu instrumental, se materializează doar prin anumite unelte, teologia sau oricum o anumită metafizică furnizează o reprezentare unitară asupra lumii, integrând inclusiv

uneltele în această viziune, în această perspectivă, uneltele sunt folosite pentru a sluji nevoilor concrete ale omului.

Postman arată că tehnocraţiile din Occident îşi au rădăcinile în marile invenţii tehnologice: ceasul mecanic care a furnizat o nouă concepţie despre timp; tiparul care a avut implicaţii serioase în subminarea Tradiţiei orale; telescopul, folosit pentru cercetarea din astronomie, cu implicaţii semnificative în înţelegerea și în reprezentarea universului. Postman îl consideră pe Francis Bacon (născut în 1561) ca fiind primul reprezentant al epocii tehnocratice. El a pledat pentru faptul că ştiinţa trebuie să contribuie prin aplicaţiile sale practice, prin inovaţiile tehnologice la îmbunătăţirea condiţiei umane și la fericirea omenirii. El a fost cel care a trasat coordonatele unei gândiri utilitariste în cercetarea ştiinţifică. El a insistat asupra legăturii dintre progres și inovaţia tehnologică, insistând asupra ştiinţei experimentale. Lucrarea *Novum Organum* indică această raportare. Bacon a insistat asupra importanţei tehnologice.

Pe linia deschisă de Bacon, care sublinia că adevărata cunoaştere conduce la putere, că ştiinţa reprezintă un motor al progresului, prin aplicaţiile sale tehnologice, se consolidează o mentalitate conform căreia progresul omului este fundamentat prin ştiinţă și tehnologie. Dumnezeu nu este eliminat, dar centralitatea viziunii teologice, a gândirii simbolice este subminată. Prin acest traseu, ştiinţa baconiană a pregătit revoluţia industrială, prin care mecanismul a devenit adevărata divinitate a lumii, după afirmaţia lui Thomas Carlyle. Lumea occidentală ˟s-a angajat pe calea devenirii unei tehnocraţii, fără să mai existe posibilitatea unui punct de întoarcere.

Postman arată că trecerea efectivă la tehnocraţie, momentul în care mecanismul tehnologic a dobândit o ascendenţă serioasă în viaţa socială și culturală a omului, îl reprezintă a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în Anglia, odată cu invenţia motorului cu aburi din 1765 a lui James Watt. Un alt moment semnificativ, identificat de

Postman, ca fiind relevant pentru începutul tehnocraţiei, îl reprezintă publicarea lucrării *Wealth of Nations* de către Adam Smith în 1776. El a fundamentat o teorie prin care a orientat către o anumită direcţie spiritul antreprenorial al omului. El a argumentat nevoia trecerii de la o producţie manufacturieră, la scară mică și bazată pe abilităţi personale la o producţie mecanizată, impersonală. în jurul anului 1780, Richard Arkwright va dezvolta sistemul fabricilor pe linia descrisă de Smith și, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, el controla deja 20 de fabrici, în care muncitorii (adesea cu vârste fragede) erau instruiţi să se adapteze la logica productivităţii, specifice mașinii, să muncească precum mașinile. De aceea, el poate fi considerat cel care a iniţiat capitalismul tehnocratic. în secolul al XIX-lea, industria mașinizată ˇs-a dezvoltat, fiind în plină expansiune.

Alfred North Whitehead a remarcat că cea mai mare invenţie»

a secolului al XIX-lea a fost ideea de invenţie. Postman arată că în secolul respectiv.

„Oamenii au învăţat *cum* să inventeze lucruri, și mai puţin și-au pus întrebarea *de ce* să le inventeze. Ideea că ceva ce ar putea fi făcut trebuie făcut ˇs-a născut în secolul al XIX-lea. Prin această idee ˇs-a consolidat credinţa în principiile specifice invenţiei: obiectivitate, eficienţă, expertiză, standardizare, măsurare și progres. De asemenea, ˇs-a întărit raportarea de tip ideologic conform căreia motorul progresului tehnologic devine mai eficient când oamenii sunt concepuţi nu atât ca fiind copii ai lui Dumnezeu, sau cel puţin ca cetăţeni, cât sunt percepuţi ca fiind consumatori, definiţi în termeni de piaţă[147]”.

Au fost mai multe voci critice faţă de generalizarea acestei tehnocraţii. Matthew Arnold a avertizat asupra faptului că această credinţă în mașină reprezintă cel mai mare pericol pentru omenire. Carlyle, Ruskin și William Morris au atras atenţia asupra degradării spirituale prin progresul tehnologic. În Franţa, Balzac, Flaubert și Zola au

147 N. Postman, *Technopoly...,* p. 42.

evidenţiat sărăcia spirituală a omului economic, redus la termenii unei înţelegeri de piaţă, reglementată prin cerere și ofertă. Tehnocraţia a schimbat în mod semnificativ civilizaţia şi cultura lumii. Bacon şi cei care au J „susţinut, fără capacitatea unei evaluări critice, progresul tehnologic nu au înţeles consecinţele dialecticii transformărilor tehnologice.

Cultura tehnocratică, fundamentată pe utopia progresului, va eroda spiritul Tradiţiei, va afecta modul de receptare și de trăire a credinţei, va promova un individ masificat, a cărui mentalitate va fi structurată prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă. Inclusiv, libertatea religioasă este interpretată în cheia acestei culturi tehnocratice. Tradiţiile politice și spirituale vor fi influenţate decisiv de acest tip de cultură.

În secolul al XIX-lea, tehnocraţia nu a putut elimina complet viziunea unei culturi în care tehnologia era percepută la nivelul unei unelte. Tehnocraţia, promovată prin progresul tehnologic, era justificată printr-o avansare în bunăstarea materială, pierderile spirituale fiind compensate prin câştigul în plan material. Deși ˇs-a încercat o justificare a acestui tip de compensaţie, nu ˇs-a putut justifica felul în care această cultură tehnocratică a afectat identitatea şi demni)

tatea omului. Postman arată că, în America secolului al XIX-lea, cele două culturi coexistau în ciuda unei tensiuni dintre cultura tehnocratică și cea tradiţională. Prima era mai puternică, dar a doua încă era prezentă. Această tensiune din America secolului al XIX-lea a fost descrisă de Mark Twain, de poezia lui Walt Whitman, poate fi ˇîntâlnită în discursurile lui Abraham Lincoln, în proza lui Thoreau, filosofia lui Emerson și mai ales în lucrarea *Democracy în America* a lui Alexis de Tocqueville.

Postman arată că *technopolis-ul* elimină orice alternativă și se impune ca fiind singura variantă. *Technopolis-ul* reprezintă totalitarismul de tip tehnocratic. Aldous Huxley este cel care descrie în *Minunata lume nouă* societatea structurată prin *technopolis.* Postman

arată că SUA reprezintă primul *technopolis.* Este menţionată Japonia și alte state vest-europene. Postman, precum Huxley, menţionează începutul *technopolis*-ului în SUA, odată cu emergenţa impˇeriului lui

Henry Ford. Postman identifică, totodată, ca moment semnificativ și procesul maimuţelor din 1925. Cei acuzaţi de fundamentalism atunci nu erau atât de ignoranţi, de ostili faţă de știinţă și de tehnologie cum au fost prezentaţi, ci respectivii și-au exprimat îngrijorarea cu privire la substituirea viziunii lor asupra vieţii lumii și a omului printr-un alt tip de credinţă.

Postman arată cum procesul maimuţelor marchează în SUA debutul unei teologii tehnologice. Tehnologia ca religie substituie deopotrivă experienţa credinţei și cercetarea științifică. Atât teologia, cât și știinţa, prin tehnicizare sunt substituite de logica de tip tehnologic. *Technopolis-ul* invadează orice domeniu de existenţă și colonizează întreaga realitate, inclusiv teologia. Principiile logicii de tip tehnic au fost extinse în toate domeniile gândirii. *Technopolis-ul* indică birocratizarea minţii, structurarea unei gândiri și a unei existenţe ghidate după reguli, proceduri și algoritmi furnizaţi pe linia unui management tehnicizat. Lucrarea *The Principles of Scientific Management,* publicată în 1911 de către Frederic Taylor va prezenta premisele gândirii funcţionale în *Technopolis*: o gândire bazată pe eficienţă și pe logica unui calcul tehnicizat. Subiectivitatea va fi receptată ca un obstacol în calea unei gândiri clare. Obiectivitatea înţeleasă ca detașare, neutralitatea ca neasumare existenţială vor ghida logica specifică *Technopolis-ului.*

Postman analizează motivele pentru care *technopolis-ul* a apărut pentru prima dată și ˇs-a dezvoltat în America. El invocă, plecând de la afirmaţia lui Tocqueville, că în ethosul american ˇs-a consolidat o mentalitate conform căreia noutatea este receptată ca fiind o îmbunătăţire. *Ideologia progresului este favorizată într-o societate aflată într-o dinamică extraordinară, în care sunt încurajate inovaţiile și mai ales în care noul de*

fiecare dată reprezintă ceva mai bun în raport cu formele trecutului. Receptivitatea faţă de nou și aprecierea noutăţilor determină o stare de spirit deschisă progresului. Postman indică faptul că scepticismul americanilor cu privire la cultură în general și cu referire la cultura clasică, în mod particular, a favorizat intruziunea logicii de tip tehnologic.

Un alt motiv este evidenţiat de Postman prin geniul și îndrăzneala capitaliștilor americani de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Au fost investitori care au valorificat într-un mod mai intens și ˟s-au concentrat pe noile descoperiri tehnologice (cele ale lui Samuel Morse, Alexander Graham Bell, Thomas Edison). Exploatarea economică a oportunităţilor oferite de noile tehnologii a fost intens valorificată de către John Rockefeller, John Jacob Astor, Henry Ford, Andrew Carnegie. Neil Postman arată că realizările impresionante ale acestor capitaliști au fost posibile prin convingerea că viitorul nu are nevoie de trecut, că cel mai rău lucru ar fi o împotrivire în faţa marșului inovator al noilor teologii, că pentru a putea reuși în viaţă și în afaceri este important să fie depășite prejudecăţile trecutului, văzute ca fiind retrograde, că este important să ne emancipăm de sub tutela oricărei tradiţii.

De asemenea, *Postman evidenţiază că viteza, confortul, abundenţa, puterea oferite prin tehnologie pot substitui tot ceea ce era oferit în lumea veche. Tehnologia devine o alternativă pentru orice credinţă sau obicei al lumii trecute. Mai mult, realizările mediate prin tehnologie sunt imediate, fără să mai necesite un efort stăruitor și răbdare îndelungată pentru atingerea obiectivelor.* Visul american se putea realiza rapid, în mod magic, prin noile tehnologii. Postman arată că, plecând de la această situaţie, americanii au fost cel mai bine pregătiţi pentru realizarea *Technopolis-*|*i*|*vă.*

Technopolis-ul implică nu doar o anumită cultură tehnocratică, ci și un mod de a gândi și de a fi, structurat

prin logica tehnocratică.

„*Technopolis-ul* presupune o anumită cultură, dar totodată și o stare a minţii. Aceasta constă în deificarea tehnologiei: aceasta înseamnă că întreaga cultură îşi caută și justifică autoritatea prin tehnologie, îşi găsește satisfacţia și împlinirea prin tehnologie. Aceasta reclamă dezvoltarea unei noi ordini sociale, necesitatea disoluţiei rapide a formelor de existenţă sociale precedente, generate în acord cu credinţele tradiţionale. Cei care se simt confortabil în *Technopolis* sunt cei ce sunt convinși că progresul tehnic reprezintă suprema realizare umană prin care se va rezolva orice fel de problemă. De asemenea, sunt cei care ridică informaţia la un statut metafizic”[148].

Tehnocultura se dezvoltă semnificativ în secolul trecut. În secolul al XX-lea cheia modificărilor structurale în plan social și cultural este tehnologia. Tehnologia a restructurat relaţiile cu sinele nostru, cele interumane, producând anumite tipare culturale. Tehnologia are o influentă directă şi constantă în toate domeniile existentei, inclusiv cultura fiind amprentată de sistemul tehnologic actual. Sunt autori care arată că tehnologia nu doar că este inerentă culturii, ci și naturii umane. Freud menţionează că tehnologia este coextensivă naturii umane, transformându-l pe om într-un dumnezeu prometeic.

Alex Goody arată că în secolul al XX-lea se constată fuziunea profundă dintre om și tehnologie. Pe măsură ce se avansează în secolul respectiv, devine absolut imposibil să se facă o distincţie clară între natura umană și procesul

148 N. Postman, *Technopoly..,* p. 71. Postman face o excelentă și lucidă evaluare critică în ceea ce privește alienarea gândirii și a existenței în *Technopolis* prin informație și birocrație. Experții devin noii preoți ai *Technopolis*-\A\iî. „în *Technopolis,* experții primesc un prestigiu impresionant, fiind înarmați cu mecanismele unei sofisticate mașinării tehnologice. în *Technopolis* experților li se conferă harisma preoției. Dumnezeul pe care-1 slujesc nu este unul al milei, al dragostei sau al harului. Dumnezeul experților vorbește despre eficiență, precizie și obiectivitate. De aceea, concepte precum păcatul sau pocăința dispar inclusiv în teologia teologilor profesioniști din *Technopolis.* Preoții T^cAwôÿ^/w-ului numesc păcatul o deviere socială, care este un concept statistic și numesc răul ca o psihopatologie care este un concept medical” (N. Postman, *Technopoly...,* p. 90).

tehnologic. Experienţele umane sunt structurate prin forme ale tehnologiei.[149]

Tehnocultura societăţii informaţionale din secolul al XX-lea con – >

ţinuă ceea ce ˇs-a configurat deja la sfârșitul secolului XIX. Odată cu invenţia telefonului (1876), a mașinii de scris comerciale (1873), a fonografului și a microfonului (1877,1878), a cinematografului (1895), cultura se modifică tot mai mult, devenind o tehnocultură. Mai mulţi autori au evidenţial că aceste invenţii din era victoriană au» >

influenţat cultura și literatura. Nu este vorba doar de o preocupare pentru noile artefacte, ci mai ales de atitudinea faţă de puterea tehnologiei de a transforma viaţa oamenilor și a societăţii.

Herbert Sussman arată că „noul sens al tehnoculturii este legat de noul proiect al studiilor din perioada victoriană”[150]. Friedrich Kittler, asemenea în *Discourse Networus,* examinează cum tehnocultura epocii victoriene a influenţat dezvoltarea ulterioară a culturii. Analizându-se relaţia dintre știinţă, tehnologie și cultură în secolul XIX ˇs-a constatat că noile reţele tehnologice (telegraful, comunicările prin cablu, proto-calculatorul lui Babbage – un motor analitic de diferenţiere a operaţiilor) au avut un impact semnificativ mai mare faţă de alte realizări tehnologice din domeniul industrial al secolului respectiv. De exemplu, William Gibson și Bruce Sterling, în romanul *The Difference Engine,* imaginează o lume a anilor 1850 radical modificată prin motorul computerizat al lui Babbage, iar Sadie Plant în *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture,* se focalizează pe un personaj din epoca victoriană, femeia Ada Lovelace care se autoproclamă ca fiind „mare preoteasă a motorului lui Babbage”[151].

---

149 Alex Goody, *Technology, Literature and Culture,* Ed. Polity, Cambridge, 2011, p. 1.

150 Alex Goody, *Technology, Literature and Culture,* pp. 2-3.

151 Alex Goody, *Technology, Literature and Culture,* p. 3.

În secolul al XX-lea au fost mai mulţi autori care au scris despre efectele tehnologiei în literatură, în artă, în estetică. Amintim în acest sens pe D.H. Lawrence, Virginia Woolf, Nalter Benjamin, Theodor

Adorno. Hart Crane în *The Bridge,* T.S. Eliot în *The Waste Land* și James Joyce în *Ulysses* evidenţiază puterea simbolică a tehnologiei.

Dacă în literatură, inclusiv cea SF (Jules Verne, H.G. Wells) sunt imaginate potenţiale inovaţii tehnologice, dezvoltându-se o imaginaţie bazată pe puterea tehnologiei, în viaţa de zi cu zi se constată o influenţă directă a tehnologiei.

În managementul ştiinţific al lui Frederick Taylor (*The Principles of Scientific Management,* 1911) și în liniile automatizate de producţie introduse în fabrici de către Henry Ford în 1913 (cu influenţă în transformarea paradigmei tehno-economice în America și în Europa occidentală) sunt puse bazele unei munci standardizate, bazată pe proceduri repetitive în vederea sporirii eficienţei în producţie. Omul este integrat într-un mecanism tehnologic, fiind controlat pentru a se asigura eficienţa sistemului de producţie. Amelia Jones precizează că taylorismul și fordismul transformă „munca în cea mai eficientă mașină productivă, omul fiind redus la o mașină de făcut profit”[152].

O formă radicală de tehnocultură o reprezintă cybercultura. Aceasta, ca expresie a culturii tehnicizate în mediul virtual, promite o eliberare faţă de chingile unor restricţii date de tradiţiile culturale învechite. Această cultură exprimă noul mod de a fi, specific celui conectat în *cyberspace,* omul fiind redus la *cyborg. Eliberarea este trăită ca dematerializare. Se observă aici spiritul gnostic al cyberculturii.* Ceea ce ţine de constrângerile din lumea reală (autoritate religioasă, familială, politică este eliminată, restricţiile impuse de o anumită morală sau cele care vizează ordinea socială sunt depășite; cel conectat în *cyberspace* îşi construiește identitatea dorită, putându-se

152 Alex Goody, *Technology, Literature and Culture,* p. 15.

reinventa decât ori vrea).

John Perry Barlow, un jurnalist specialist în IT, publica în 8 februarie 1996, pe Internet, un manifest intitulat *Declaraţia de*

Independenţă a Cyberspace-ului, într-un spirit anarhic, adresându-se guvernelor și afirmând că autoritatea acestora nu este valabilă în *cyberspace* unde sunt depășite toate tipurile de coerciţie. El spune că prin tehnologiile digitale

„[…] noi realizăm o lume fără privilegii sau prejudecăţi cu privire la rasă, putere economică, forţă militară. Creăm o lume în care fiecare îşi poate exprima convingerile, indiferent de natura lor, fără nicio teamă… Conceptele voastre, ale guvernelor din lume materială despre proprietate, expresie, identitate, mișcare nu ni se aplică. Ele se aplică în lumea materială, dar lumea noastră, *cyberspace-ul* nu este o lume materială. Identitatea nu are trup, așa că ordinea nu poate fi impusă prin coerciţie fizică”[153].

Pe aceeași linie, jurnalistul Esther Dyson din Silicon Valley, afirma în 1997 în ghidul său intitulat *A design for living în Digital Age,* că mediul virtual va substitui realitatea materială, inclusiv piaţa, capitalismul, devenind unul digitalizat. Atât omul cât și firma vor ajunge pachete de informaţie, livrate în mediul virtual. Tehnologiile digitalizate prin internetul lucrurilor vor contribui la o interacţiune totală între om și lucruri. Atât Barlow, cât și Dyson se raportează le mediul virtual ca la realitatea care va schimba decisiv modul de a fi și de a munci al omului. Acest mediu determină apariţia omului reticular, omul care trăiește şi muncește în cadrul reţelelor, un om secventializat în el însuși, sistemul tehnologic integrând secvenţele care îi convin.

Cybercultura ˇs-a dezvoltat în contextul interacţiunii tot mai puternice dintre om și tehnologie, în mod special dintre om și calculator. Norbert Weiner, matematician

153 Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture,* University of Chicago Press, 2006, p. 13.

(specializat în tehnici statistice), dar cu preocupări în inginerie, în studiul calculatoarelor, este cel care va înființa cibernetica încă din prima jumătate a secolului trecut. în lucrarea sa din 1956, *I am Mathematician, Weiner arată că prin realizarea unui control de tip matematic asupra tuturor problemelor este importantă raţionalizarea proceselor și atitudinilor umane, astfel încât acestea să poată fi convertite în secvenţe logice, integrate prin diferiţi algoritmi într-un sistem.* Weiner, ajutat de un tânăr inginer, Julian Bigalow, se va implica în ceea ce va presupune dezvoltarea ciberneticii, automatizarea proceselor și integrarea acestora în contextul interacţiunii dintre om și calculator. în lucrările celor doi, *Cybernetics* și *The Human Use of The Human Beings,* precum și împreună cu Claude Shannon și Waren Weaver în lucrarea *Mathematical Theory of Comunicaţion,* din 1949, ei au subliniat importanţa calculatorului în societatea din ce în ce mai tehnicizată.

Cibernetica ˇs-a extins în diferite domenii: teoria managementului, psihologie clinică, ştiinţe politice, biologie, ecologie, urbanism. Această extindere a ciberneticii a fost facilitată prin *Conferinţele Macy,* ţinute între anii 1940 – 1950 și sponsorizate de fundaţia Macy. Aceste conferinţe au reunit ciberneticieni precum Arturo Rosenblueth și Marren MℭˇCulloch, psihiatri ca Ross Ashby, sociologi și antropologi precum Gregory Bateson și Margaret Mead. Aceste conferinţe au reușit să transforme cibernetica într-o paradigmă intelectuală dominată în epoca imediat următoare a celui de AL Doilea Război Mondial. Aceste conferinţe au facilitat introducerea ciberneticii, inclusiv, în cercetarea din domeniul militar. Diferite proiecte de cercetare din acest domeniu ˇs-au dezvoltat pe această linie (de exemplu proiectul SAGE în care a fost implicat profesorul Jay Forester de la MIT și proiectul ARPANET, precursorul Internetului).

În 1956, sociologul C. Wright Mills afirma că se consolidează în SUA o elită a puterii, care printr-o organizare piramidală, centralizează puterea și exercită

prin mediile tehnologiei informaţiei, un impact puternic și constant asupra tuturor oamenilor din societate.

Pe această linie apar în următorii ani critici lucide la adresa impactului tehnologiei asupra vieţii omului. Astfel, pot fi enumerate: Jacques Ellul – *The Technological Society* (1964), Herbert Marcuse – *One Dimensional Man* (1964), Lewis Mumford – *The Myth of the Machine* (1967), Theodor Roszak – *The Making of a Counterculture* (1969). Acești autori critică raţionalizarea tehnicizată a societăţii, automatizarea ei prin tehnologie, ajungând la *tehnostructură* (Galbraith), societate tehnologică (Ellul), *tehnocraţie* (Roszak). Mumford arată că prin noua generaţie de tehnocraţi și prin noile tehnologii folosite, o minoritate a reușit să realizeze o suprastructură planetară în vederea uniformizării și automatizării, omul fiind redus la o secvenţă condiţionată şi controlată tehnic.

Stewart Brand, un tânăr implicat în mișcările cu caracter anarhic din anii 1960, va realiza în 1971 o lucrare care va deveni un document reprezentativ al contraculturii, denumită *Whole Earth Catalog.* Prin tehnologiile informaţiei se vizează ca întreaga planetă să devină una digitalizată. Kevin Kelly, un cercetător din domeniul inteligenţei artificiale, se va implica din 1987 pe linia începută de Stewart Brand. În Conferinţa din 1987, intitulată *Evoluţionary Paths of the Global Economiy,* organizată de Apple Computer și Centrul de Studii Non-liniare de la Los Alamos, ˟s-a insistat asupra vieţii artificiale și a evoluţiei culturale generate de creșterea interacţiunilor dintre om și calculator. Kevin Kelly, participant la Conferinţă se va angaja într-un demers susţinut pentru a arăta că adevărata cultură și existenţă a omului va fi una dematerializată prin integrarea lui în reţelele calculatoarelor. El afirma că atomul este trecutul, iar viitorul este al reţelelor dematerializate. Kelly va publica lucrarea *Out of Control,* în care va valorifica moștenirea cibernetică, arătând intersecţia dintre existenta biologică, socială și tehnologică. Denumiri ale

capitolelor sale ilustrează viziunea sa, încadrată în viziunea progresistă care afirmă împlinirea omului prin tehnologie, prin inteligenţă artificială. Ca exemplificare pot fi precizate următoarele capitole: *Coevoluţion, Artificial Evoluţion, Postdarwinism, Netwircks Economics, E-Money.*

Kelly preciza:

„Atomul este icoana ştiinţei din secolul XX. El reprezintă individualitatea... Acum, datorită noilor tehnologii și a noilor forme de organizare socială, atomul poate fi considerat de domeniul trecutului. Simbolul ştiinţei din secolul XXI va fi net-ul

dinamic: icoana care nu are centru și conectează întreaga realitate.

Net-ul este arhetipul regăsit în toată știința, cultura, economia, comunicarea tuturor cu toate în cadrul unui sistem integrat”[154].

Kelly insistă asupra faptului că fenomenul tehnologic reprezintă o adevărată evoluţie, având un ritm exponenţial diferit faţă de evoluţia biologică, în acest fel reușind să integreze în timp formele de viaţă apărute în cadrul evoluţiei biologice.

5.2. *Tehnoștiința* în societatea tehnicizată, atât ştiinţa cât şi cultura sunt tehnicizate. Dacă în alte epoci istorice, cultura sau știința puteau integra tehnologia, în contextul actual tehnologia este cea care le structurează și le integrează. De aceea se vorbește de tehnoștiinţă, tehnocultură sau *cyber-cultură.* Tehnocultură și tehnoștiința sunt expresii ale gândirii tehnicizate, structurate și orientate către eficienţă. Integrarea științei și culturii prin tehnologie este considerată ca o necesitate corespunzătoare complexităţii societăţii tehnicizate de astăzi.

Tehnologia generează o cultură de masă. Cultura de masă sau mass-media reprezintă omogenizarea specifică mediului tehnologic. Conectarea la aceste medii şi

154 Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture,* University of Chicago Press, 2006, p. 202.

consolidarea culturii de masă, inclusiv prin medii virtuale și reţele de socializare amplifică așa-numita *cyber-cultură,* nivelatoare în ceea ce privește preferinţele și idealurile. Această cultură produce un individ masificat, ușor de instrumentalizat și de manipulat.

„Tehnologiile actuale ˇs-au dezvoltat atât de mult încât modifică natura lumii, a făpturilor și a omului. Tehnoștiinţa și tehnocultura de astăzi consideră că nici lumea, nici omul nu mai sunt realităţi care pot fi definite în absenţa tehnologiei. Pentru a defini un subiect uman, nu este suficient să îl numești fiinţă umană, ci trebuie să fie fiinţă tehnoculturală. Nu este suficient să fie definit ca animal social, ci ca animal tehnosocial”[155].

Sistemul tehnologic prin care este structurată megamașina societăţii actuale ˇs-a dezvoltat prin tehnoștiinţă. *Tehnoștiinţa reprezintă o rezultantă a gândirii utilitariste structurată prin eficienţă cu exersarea unei raţionalităţi de tip operativ, astfel încât rezultatele cercetării știinţifice să fie materializate în procedee tehnice și în fluxuri tehnologice. Creșterea eficienţei prin progres tehnic contribuie la o raţionalizare prin care se caută un același gen de soluţie tehnică (de tip algoritmi, proceduri) indiferent de complexitatea problemei sau a realităţii. Tehnoștiinţa nu este motivată de profunzimea adevărului realităţii, ci de sporirea puterii și a controlului.*

Gilbert Hottois subliniază că:

„[…] natura tehnoștiinţei nu este nici adevărul, nici universalitatea, ci puterea. Puterea în sens de dominare, de control conduce din ce în ce mai mult către o actualizare nelimitată de practici manipulatorii care sunt aplicate vieţii și omului”[156].

Termenul de *tehnoștiinţă* este introdus de Gilbert Hottois prin anii 1970 și el se răspândește foarte mult după publicarea cărţii sale din 1984, *Semnul și tehnica.*

---

155 Stanley Aronowitz, Barbara Martinsons, *Technoscience and Cyberculture,* Routledge, 2012, p. 57.

156 Serge Latouche, *La megamachine,* Ed. *La Découverte,* Paris, 1995, p. 49.

Ideea a existat anterior, formulată încă din 1934 de către Bachelard prin expresia de „știinţă tehnică”. Ellul folosește în lucrarea din 1977, *Le Système technicien,* adjectivul „tehnoștiinţific”. Habermas vorbește în aceeaşi perioadă de „știinţifizarea tehnicii”. în general, tehnoștiinţă reprezintă o reciprocă influenţă între ştiinţă şi tehnică. Ellul arată că tehnica este în miezul ştiinţei, fiind atât înaintea cât și la capătul ei, știinţa proiectându-se și absorbindu-se prin tehnică. Se poate afirma că prin tehnoștiinţă se dezvoltă o tehnicizare a ştiinţei. *i i*

Tehnoștiinţă reprezintă un instrument semnificativ în construirea societăţii tehnologizate de astăzi. Ellul arată că spiritul tehnoștiinţei constă în a găsi metoda cea mai eficace în rezolvarea problemelor, predominantă în toate domeniile de activitate din societatea actuală. Nu contează ceea ce este ingenios sau chiar ceea ce ţine de manifestarea de geniu într-un anumit domeniu, ci primatul este acordat eficienţei.

Tehnoștiinţă este structurată prin gândirea utilitaristă și cultivă cu obstinaţie eficienţa. Logica tehnoștiinţei urmărește triumful exclusiv al eficienţei prin autoorganizare și autocreștere a factorilor tehnici. Acestea presupun faptul că tehnica progresează prin propria sa dinamică, specifică naturii sale. Tehnica devine autonomă în raport cu omul (despre autonomia tehnicii menţionează inclusiv Heidegger).

Tehnoștiinţă conduce la sistemul tehnologic, la asumarea și dezvoltarea fenomenului tehnic ca sistem. în societatea tehnicizată, tehnica devenind un sistem, sunt create condiţiile pentru realizarea și implementarea sistemului tehnologic la nivel cotidian. Ellul arată că sistemul tehnologic apare atunci când tehnica devine un mediu și transcende tehnicile particulare. Sistemul tehnologic este autodinamic și se autoorganizează având propria logică autonomă, dominată de eficienţa absolută. *Sistemul tehnologic nu presupune doar faptul că tehnica devine un sistem, ci mai cuprinzător, sistemul tehnologic integrează întreaga existenţă.*

Sistemul tehnologic este constituit printr-o logică deja exersată în Occident încă din perioada Renașterii și manifestată mai ales prin spiritul modernităţii, presupunând o ambivalenţă: pe de o parte, drepturile omului, emanciparea individului și pe de altă parte, exploatarea omului, aservirea lui unei logici mașiniste, în care contează doar profitul. *Sistemul tehnologic structurat prin tehnoștiinţă se caracterizează prin: autonomie, unitate, universalitate, totalizare.*

Ellul arată că sistemul tehnologic nu poate fi gestionat decât într-un singur fel: printr-o dictatură totală. El scria încă din 1977 că sistemul tehnologic generează o societate tehnicizată care poate fi gestionată: „[…] doar printr-o singură cale: dictatura mondială cea mai totalitară din câte au existat în lume. Este singurul mijloc prin care pot fi rezolvate dificultăţile complexe acumulate”.[157]

Sistemul tehnologic – mediu de organizare și de promovare a insignifiantului

6.1. *Domnia insignifiantului promovată prin mediile tehnologice*

Mediul tehnologic actual structurează și promovează un nihilism distinct faţă de nihilismul cu o anumită anvergură metafizică (de exemplu cel propovăduit de Nietzsche la sfârșitul secolului al XIX-lea). Atât la Nietzsche, cât și la alţi promotori ai nihilismului există o pronunţată dimensiune existenţială, se trăiește acut o lipsă a sensului profund al vieţii. Această criză existenţială este generată de o conștiinţă extrem de lucidă, însă luciditatea decuplată de credinţă produce o traumă insuportabilă, imposibil de depășit. Pe culmile geniului său, Nietzsche este singur într-un pustiu al înălţimilor, inaccesibil pentru o mentalitate burgheză bazată pe mediocritate, confort și autosuficienţă. Manifestul său este profetic, prin luciditatea extremă pe care o denotă, dar el nu poate fi primit de contemporanii săi, înlănţuiri în formalismul securizant al tiparelor lumii burgheze.

Din păcate, Nietzsche, dar și alţi reprezentanţi ai

157 Serge Latouche, *La megamachine,* pp. 70-71.

unor tendinţe sceptice sau agnostice, sunt confiscaţi de propaganda umanismului secularizat și instrumentalizaţi într-un mod grosolan pentru promovarea ideologică a unor lozinci (de exemplu, Nietzsche ilustrat pe un poster ca reprezentant semnificativ al nihilismului). Politrucii și ideologii de serviciu care fac acest lucru rămân străini faţă de tensiunea existenţială trăită de gânditorii invocaţi. Nihilismul acestor epigoni nu reprezintă decât o jalnică parodie a nihilismului metafizic. Acest lucru este posibil, întrucât propaganda de astăzi nu mai are nevoie de dezvoltarea unei reflecţii solide. O fundamentare elaborată care

necesită un efort intelectual este ineficientă și inutilă pentru consumatorul lozincilor de astăzi.

Nihilismul actual, promovat mediatic, reprezintă pur și simplu nulitatea ridicată pe piedestal, nimicul împachetat frumos, „zeroul" care are pretenţia că este totul. *Această gravitare în jurul nimicului, înţeles ca insignifiant, orientează întreaga existenţă către superficialitate. Totul trebuie transformat în derizoriu: religie, tradiţie cultură, istorie, artă, știință, politică. întreaga existenţă este pusă sub semnul insignifiantului care impune o dictatură a irelevantului. Dumnezeu, familia, patria sunt reduse la simple sintagme, transformate în formule derizorii. Este eliminată orice profunzime a existenţei, orice încercare de a ordona într-o viziune coerentă și cuprinzătoare lumea și viaţa.*

Cum ˇs-a ajuns aici? Cum este posibilă această domnie tiranică a insignifiantului? Dincolo de ideologii, sistemul tehnologic care integrează și depășește, totodată, ideologiile, este mediul prin care se materializează o predilecţie spre insignifiant. Nu mai există un suflet al lumii, un reper transcendent. *Orice aspiraţie spre cer este înăbușită, dorinţele oamenilor fiind ţintuite în duhul acestui veac trecător. Sistemul tehnologic organizează riguros duhul lumii până la ultimele detalii, structurând și organizând minuţios insignifiantul.*

Pierzându-se din vedere viziunea de ansamblu, devenim prizonierii detaliilor tehnice. Gândirea este redusă la o birocraţie a minţii, iar reflecţia este epuizată în desfășurarea unor algoritmi, în care totul se reduce la calcul și tehnică. Contabilii gândirii arhivează baze de date și extind prin tehnologie excesivă vidul existenţial. Pentru a deveni credibile, pentru avea autoritate, gândurile și faptele noastre trebuie să fie legitimate și justificate prin bibliorafturi de proceduri, să aibă un index adecvat și updatat la ultimele informaţii, printr-o tehnologie care accesează în mod magic impresionante baze de date.

În această perspectivă, profunzimea și transcendenţa devin pagube colaterale, pierderi compensate prin promovarea eficienţei și narcisismului într-un sistem în care persoana este redusă la o rotiţă într-un angrenaj.

„Omul este tolerat doar în calitatea sa de *manager alfluxurilor tehnologice.* «Tehnicianul» a pierdut «adâncimea» și transcendenţa se definește doar prin funcţia sa în reţea. Scopul său suprem: să «se realizeze profesional», să-și îndeplinească eficient funcţia de unealtă folositoare”[158].

Narcisismul reprezintă o coordonată semnificativă a reţelei tehnologice.

„Tehnologia a creat un ansamblu gigantic de oglinzi în care insul îşi contemplă narcisist chipul. Pe plan simbolic, consecinţele au fost catastrofale […] Substituindu-se imaginii divine, tehnologia instituie alteritatea în *chip de reproducere instrumentalizată* (mecanică, digitală, biologică). «Celălalt» se confundă cu oglinda în care tehnicianul se reproduce pe sine. Între individ și imaginile sale nu mai există distanţa separatoare (vezi cazul clonei). Prizonier al Oglinzii tehnologice, omul este închis în reţele redundante de imagini normative (mass-media, publicitate, et[.)”[159].

---

158 Ovidiu Hurduzeu, *Sclavii fericiți — lumea văzută din Silicon Valley,* Ed. Timpul, Iași 2005, p. 16.

159 Ovidiu Hurduzeu, *Sclavii fericiți - lumea vàzutà din Silicon Valley,* pp. 17-18.

Fluxul tehnologic ca generator al insignifiantului și al unei acceleraţii artificiale contribuie la realizarea omului reticular. Un asemenea om este cel feliat în diferite secvenţe integrate eficient într-un angrenaj impersonal. *Reţeaua substituie comunitatea concretă de oameni în carne și oase, producând și reificând existenţa umană, urmărind logica eficienţei sistemului. Tehnologiile disparate (un smartphone, o tabletă, un calculator) par că ne satisfac anumite nevoi punctuale, însă integrarea tehnologiilor informaţiei de astăzi într-un sistem tehnologic determină substituirea lumii concrete cu o matrice reticulară amăgitoare.*

Astfel, nu doar lumea ca realitate dată, ci și omul creat după chipul lui Dumnezeu este modificat în natura lui prin biotehnologiile actuale. Sistemul tehnologic actual acaparează și denaturează atât lumea cât și omul, urmărindu-și consecvent propria logică: extinderea sa şi cultivarea obsesivă a unei eficiente tiranice. Entuzi»

asmul omului care se transformă în mașină, în inteligenţă artificială robotizată nu exprimă decât trista condiţie a omului redus la o secvenţă specializată într-o reţea.

Într-o asemenea situaţie, puterile sufletești ale omului sunt risipite. Este eliminată taina interiorităţii, totul devenind o pură exterioritate. Dezbinarea lăuntrică determină o incapacitate a omului reticular de a se aduna și de a împărtăși o comuniune profundă cu ceilalţi. Iluzia comunicării eficiente prin branșarea colectivă la angrenaj favorizează amăgiri în lanţ. Astfel, insignifiantul extins în toate domeniile gândirii și vieţii devine totalitar, întrucât insignifiantul reprezintă unicul mod rezonabil de a gândi și de a fi. Cineva care îşi permite luxul de a se strădui pentru o anumită profunzime, de a nu rămâne la suprafaţa lucrurilor, devine un intrus, o eroare în sistem ce necesită un remediu imediat.

Omul cuprins în plasa păianjenului tehnologic este transformat în secvenţe specializate, diluându-și semnificativ personalitatea.

„Într-o lume reticulară, ești nevoit mereu să te *separi* în părticele specializate, iar fiecare părticică ˝s-o angrenezi într-un anumit tip de reţea. Fiecare *network* desprinde din tine felia care-i trebuie şi-ţi cere să elimini restul. Pe măsură ce te branșezi la tot mai multe»

reţele pierzi capacitatea «să te aduni», să-ţi angajezi întreaga fiinţă, să-ţi recâştigi *integritatea.* Se produce o disoluţie a personalităţii organice întrucât omul, făcut după chipul lui Dumnezeu, nu poate fi epuizat. Suntem mai mult decât snopi de *îndemânări* lucrative – faimoasele *skill-un* fără de care nu poţi supravieţui în sistem”[160].

Sistemul tehnologic, în mod compensatoriu, pentru a răsplăti pe cei care și-au adus tributul în suflet și în viaţă, oferă facilităţi și, mai ales, siguranţă. Securitatea confortabilă în faţa asaltului dat de o sumedenie de incertitudini și nesiguranţe reprezintă o promisiune a sistemului. Libertatea, care reprezintă o povară pentru cei mai mulţi dintre noi, este sacrificată pentru un conformism, pentru o docilitate apreciată de către manipulatorii sistemului. în sistemul tehnologic funcţionează ireproșabil logica hiperconectivităţii, de a fi conectat la valul promovat în reţea. A te opune acestui tsunami reticular reprezintă o adevărată nebunie, fără nicio șansă de reușită.

În condiţiile în care în reţea se dictează că albul este negru și viceversa, în mod entuziast și persuasiv se ajunge la proclamarea unei anomalii. Mai mult decât atât, această anomalie va fi interiorizată, asumată și exprimată ca atare. Cei care se consideră *cool* și exponenţi ai non-conformismului nu sunt în realitate decât conformiştii de serviciu ai reţelelor. Acceptarea condiţiei de „răspândac” al lozincilor reticulare, dincolo de cazurile unor mercenari, reprezintă o instrumentalizare și o manipulare a orgoliului celui care crede că poate schimba opinia publică și poate înfăptui istoria, prin mesaje mobilizatoare pe reţele de socializare.

---

160 Ovidiu Hurduzeu, *Sclavii fericiți - lumea văzută din Silicon Valley,* pp. 47-48.

Asumarea condiţiei de sclav fericit, într-un sistem alienat este compensată prin confortul oferit.

Am ajuns să considerăm reală, în firea lucrurilor, viaţa noastră de sclavi fericiţi. Suntem atât de angrenaţi în sistem, atât de fragmentaţi, catalogaţi, încât nu ne mai dăm seama că trăim un coșmar [...] Jinduim după normalitate, dar «normal» a devenit doar ceea ce ˟s-a adaptat la o lume întoarsă pe dos [...]. în ziua de azi normal este să te sincronizezi cu anormalul, să te faci frate cu dracul [...] iar tu «să-ţi vezi de treabă, ca un cetăţean responsabil»: să muncești din zori și până în noapte, să te uiţi la televizor, să mergi la vot, să consumi”[161].

Ovidiu Hurduzeu analizează lucid și consecvent felul în care triada tehnologie, bani, confort alienează personalitatea omului branșat la sistem. Această triadă, deși permite extravaganţe non-conformiste nu face decât să multiplice tipul conformismului, adaptat la logica sistemului. Pe această linie este important să se înţeleagă că „minoritarii” și „marginalii” invocaţi în mod constant de ideologiile neo-marxismului cultural nu sunt decât victime instrumentalizate pentru extinderea sistemului impersonal.

Non-conformistul adaptat la sistem, revoluţionarul și exponentul antisistem, îngăduit, încurajat și manipulat de către sistem, întrucât rămâne tot în duhul sistemului, reprezintă false tipare de trăire a libertăţii. Nu se poate depăși amăgirea inoculată de către sistemul tehnologic, asumând și folosind armele acestuia, rămânând prizonierii logicii sistemului.

---

161 Ovidiu Hurduzeu, Mircea Platon, *A treiaforță: România profunda,* Ed. Logos, București 2008, p. 153.,Accepți normalitatea anormalului, absurdului și incoerentului întrucât nu ai alt ideal decât confortul. Confortul este ideologia mediocrității și filistinismului, delăsării și facilității prin care singur îți pui cătușele la mâini și-ți legi ghiuleaua de picioare. Omul capitulează în fața «meciului de fotbal» și a ideilor preambalate [...] Confortul îți oferă iluzia certitudinii și a siguranței. Dacă ești adaptat la sistem, nu-i nevoie să ai un centru de greutate pentru a-ți găsi un echilibru existențial. Ești calibrat din afară prin tot felul de inginerii economice și sociale. Funcționezi pe pilot automat. Nu poți să te împotrivești angrenajului diabolic întrucât *utilul agreabil a devenit un idoR*. Ovidiu Hurduzeu, Mircea Platon, *A treia forță: România profundă,* Ed. Logos, București 2008, p. 154.

Mircea Platon demonstrează lămurit că marginalul promovat pe linia corectitudinii politice nu face decât să confirme centrul. Marginalul, în înţelesul ideologiilor actuale, este parte a sistemului, confirmându-l din plin.

Marginalitatea autentică presupune o libertate a spiritului trăită întru adevăr, nu o auto-cenzură răsplătită cu un loc căldicel în sistem.

„Marginali nu sunt aşadar «minoritarii» deoarece ei sunt decât doar un mod al sistemului de a-şi marca teritoriul. Nu teritoriul geografic, ci teritoriul spiritual: teritoriul din sufletele noastre. Tăcerile noastre vinovate, autocenzura, toate ciobirile și plierile sufletești la care suntem siliţi să recurgem, marchează teritoriul sistemului în noi, raza lui de influenţă Or, marginalitatea e libertate. Libertatea adevărului, nu cea a minciunii care te înrobește conștiinţei tale dedublate. Marginalul e trecătorul, omul a cărui traiectorie e în afara sistemului. Omul care stă pe propriile picioare. Omul al cărui centru de greutate e în afara sistemului […]. Marginalitatea ca luciditate e ceea ce ne trebuie. Or, ceea ce avem e marginalitatea – conformism și politeţe ideologică […]. Fie că exploatează resursele subsolului, fie că instrumentalizează sensul cuvintelor, fie că stoarce de vlagă bateria umană, «sistemul» e unit prin ceea ce detestă: Dumnezeul întrupat și persoana. Există de aceea o mai mare valoare «revoluţionară» în cuminţenie decât

În conformismul nonconformismului. Atunci când cuminţenia nu înseamnă adaptarea la sistem, ci boicotarea lui tăcută, abandonarea lui pentru a o apuca pe alte urcușuri de taină. La capătul fiecărei revolte deschise stă conformismul celulei de partid sau determinismul masei. În miezul fiecărei lupte esenţiale stă o însingurare primenitoare. însingurarea pe care o simţim în faţa riturilor de trecere nu e decât o tresărire a firii, presimţind reîntregirea. Marginal e orice om întreg, pentru că niciun om întreg nu e restaurat de sistem, nu e mântuit prin decret prezidenţial sau prin ședinţă parlamentară.

Marginalitatea omului stă în unicitatea persoanei […]. Nu ne mântuim singuri, dar ne mântuim liberi și pentru această libertate vom da socoteală. Libertatea ne îngăduie să depășim determinările acestei lumi. Libertatea ne face «marginali», ne eliberează de încătușarea lașităţii și de gravitaţia masificării. Libertatea e teonomă. Nu L-am căuta pe Dumnezeu, dacă nu L-am fi găsit. Și nu-L poţi găsi fără a deveni liber”[162].

Nonconformismul conformistului este considerat un garant al libertăţii, libertatea fiind înţeleasă ca o evadare din realitate. *Spiritul gnostic, puterea ficţiunii și dematerializarea, coordonate ale logicii dezântrupate, exprimă iluzia libertăţii. Evadarea din realitate este echivalentă cu prizonieratul în* cyberspace. *Industria divertismentului joacă un rol importat în promovarea acestei eludări a realului. Omul de azi își refuză propria taină, întâlnirea cu adâncul din sine însuși, întrucât el simte nevoia acută de a fi permanent „distrat”.*

Distracţia reprezintă, de fapt, o sustragere din viaţa reală, o deturnare de la sensul profund al existenţei. Alienarea gândirii și a vieţii prin divertisment reprezintă forma cea mai eficientă de a pune stăpânire pe mintea, inima și sufletul omului de astăzi. Controlul exercitat astăzi cu privire la mintea și atitudinile omului, se bazează pe instrumentalizarea logicii divertismentului. Totalitarismul soft, indus prin divertisment este mai eficient decât cel brutal, impus prin teroare (minunata lume nouă, descrisă de Aldous Huxley, exprimă un totalitarism mai profund și mai rafinat faţă de cel exprimat de George Orwell în universul concentraţionar ilustrat în 1984).

Ovidiu Hurduzeu indică expansiunea vidului, a insignifiantului, prin tehno-globalism (vector exponenţial al divertismentului) și lichidarea omului prin mijloacele create de el însuși.

„Printr-un proces de mistificare, realitatea concretă a

---

162 Ovidiu Hurduzeu, Mircea Platon, *A treia forță: România profunda,* Ed. Logos, București 2008, pp. 26-27.

fost înlocuită de metodele instrumentale de organizare a realităţii. Găselniţa supremă a modelului tehno-globalist este Marea Convergenţă sau Hibridizarea, momentul paradiziac al «conectivităţii universale», când toate tehnologiile face joncţiunea. Totul este supus convergenţei, trecut și prezent, mintea și trupul, diavolul şi Bunul Dumnezeu. Rezultatul? O lume de acumulări >

superflue. Dematerializată, redundantă, sterilă și sterilizantă. Un univers tautologic în care imensitatea mijloacelor tehnice este egalată doar de deriziunea scopurilor. O utopie realizabilă, o metaforă ucigătoare de metafore. O realitate prin «liberă» adeziune. Tehno-globalismul construit pe un vid în permanentă expansiune ne atrage ca o gaură neagră. Expansiunea vidului este turbionară, imprimă acceleraţii extreme. Nu putem rezista mișcării frenetice, suntem mixaţi, metisaţi, creolizaţi, amalgamaţi. Lichidaţi. Vidul tehno-globalist devine scopul nostru, caruselul spectrelor, singura noastră realitate. Hibridizare, convergenţă, metisaj cultural, et[., reunite în adevărate ideologii combinatorii, sunt tehnici de integrare a individului/mulţimilor și mecanisme de justificare. Promovează superfluul, neesenţialul, ne fac să uităm adevărul: eliminarea omului prin propriile sale mijloace”[163].

163Alienarea prin divertisment produce o existență fără noimă. „Ne umflăm mușchii «umanității» noastre la meciurile de fotbal, pe stadioane și în fața televizorului; ne simțim «importanți» atunci când, în laboratoare și biblioteci producem proiecte științifice lipsite de noimă sau, aplecați asupra computerului, cărți pe care nu le citește nimeni (cel mult prietenii și «specialiștii»); acasă sau la serviciu trăim mereu cu sentimentul că ne «pierdem vremea», totuși continuăm să «tragem tare», să urmărim în virtutea inerției aceleași obiective idioate. (Odată atinse, nu se schimbă nimic - doar alte «proiecte» se profilează la orizont) Ne «exersăm» umanitatea pedalând în gol. Soluțiile de «desprindere din sistem», ele însele tehnici, s-au dovedit naive și ineficiente. Eliberarea prin «imaginație» (cultură) și/sau «mai mult, tot mai mult sex» nu poate fi decât o nouă activitate compensatorie, încă un mod iluzoriu de a ne împlini «procesul de putere». Cultivarea «principiului plăcerii», atât de drag Noii Stângi occidentale, în loc să submineze sistemul, l-a întărit și mai vârtos; consumismul și manipularea populației prin mass media n-ar putea exista fără «iraționalismul», «spontaneitatea» și emoționalismul de care dă dovadă «subiectul postmodern». Societatea tehnologică a atins un punct mort. Civilizația noastră materialistă a îmbogățit și întărit Omul, ca

6.2. *Trivializarea adevărului prin divertisment*

Neil Postman analizează implicaţiile rezultatelor cercetării lui Samuel Morse și Charles Darwin. în Decembrie 1831, Darwin începea călătoria cu nava *Beagle,* în jurul lumii, datele achiziţionate de el în această călătorie constituind un temei pentru fundamentarea viziunii sale exprimate prin teoria evoluţiei bazată pe selecţie naturală. Este cunoscut impactul uriaș al teoriei lui Darwin asupra gândirii, reflectarea evoluţionismului regăsindu-se în orice domeniu al gândirii. însă Postman arată că Samuel Morse, interesat de posibilităţile comunicării furnizate prin electricitate, și-a amplificat preocupările sale într-o călătorie, aproximativ în aceeași perioadă cu călătoria lui Darwin. Morse a călătorit cu nava *Sully* în 1832. Morse a fost primul om care a transmis un mesaj electronic, folosind curentul electric pentru comunicare.

Postman, deși recunoaşte impactul considerabil al lui Darwin în configurarea unei anumite mentalităţi, el spune că totuși cineva poate trăi fără să cunoască în mod necesar resorturile şi articulaţiile teoriei evoluţioniste. însă, astăzi nu este cineva care să nu fie afectat în mod direct de comunicarea bazată pe curent electric. Așadar, Morse, și nu Darwin, este cel care a avut o influenţă directă și generalizată asupra comportamentului omului. Christine Nystrom arată că acest lucru este posibil din cauza metafizicii invizibile a tehnologiei. Darwin elaborează teoria sa printr-un limbaj structurat pe idei și argumente, presupunând o reflecţie care să preia sau să combată teoria. Dar Morse și-a întrupat ideile printr-o tehnologie care nu a explicitat și argumentat poziţiile respective. Astfel, comunicarea bazată pe acest tip de tehnologie, convinge fără argumente și fără exersarea unei reflecţii critice.

Marshall M℃˟Luhan arăta deja că telegraful electric a fost primul mediu în care viteza mesajului depășea viteza

---

entitate colectivă, dar a transformat într-un sclav individul în carne si oase". Ovidiu Hurduzeu, *UNABOMBER - Profetul ucigaș,* Ed. Logos, București 2007, pp. 374-375.

fiziologică a trupului uman. începând cu acest nou mediu de comunicare, omul se va confrunta, inclusiv în ceea ce presupune informaţia scrisă, cu o viteză de transmitere a informaţiilor într-o manieră prin care sunt depășite capacităţile naturale ale omului. Astfel, arată Postman că viteza electrică nu mai reprezintă o extensie a simţurilor omului, ci o alienare a lor, iar încă de la început mesajul telegrafului a fost conceput într-un limbaj ce deturnează structura religioasă a cuvântului.

Postman arată că, odată cu telegraful electric, informaţia devine incontrolabilă. Știrile care vin de nicăieri pot fi despre orice, transmise de oriunde, fără o capacitate de selecţie, operându-se o alienare a puterii de realizare a discernământului. Postman evidenţiază că acest mediu de comunicare are o influenţă particulară asupra copiilor, erodând specificitatea unei copilării autentice. Până la momentul respectiv, educaţia copiilor era realizată de către adulţi care puteau controla informaţia transmisă acestora. Menţinerea copilăriei veritabile este în strânsă legătură cu această capacitate a părinţilor și a profesorilor de a controla și de a procesa informaţia, astfel încât să transmită copiilor ceea ce este edificator pentru formarea lor în viaţă.

Mediul tehnologic actual, plecând încă de la telegraful electric (prin care ˇs-a răspândit promovarea imaginilor în prezentarea știrilor), contribuie la diminuarea reflecţiei critice prin faptul că se bazează pe imagine, nu pe cuvânt. Deși este invocată necesitatea dezvoltării unei reflecţii critice pentru copii și tineri, în realitate se dezvoltă o educaţie care îi conformează pe tineri printr-un proces educaţional bazat pe imagini. În acest mediu, manipularea este facilă, întrucât comunicarea și gândirea corelativă acesteia se bazează pe emoţii, nu pe idei gândite și articulate în cadrul unei reflecţii elaborate.

Astfel, „în timp ce viteza de transmitere a făcut managementul informaţiei imposibil, producţia masificată de imagini modifică structura însăși a informaţiei. Se trece de la discursiv la nondiscursiv, de la propoziţii articulate și

argumentate la o expunere a imaginii, de la gândire la emoţii […]. Imaginile ne cer să simţim, nu să gândim, având un potenţial major în adormirea minţilor noastre […]. Revoluţia grafică a avut un impact considerabil în ceea ce privește statutul copilăriei, întrucât asistăm la emergenţa unei lumi simbolice care nu mai acceptă ierarhiile intelectuale și sociale ce au făcut posibilă copilăria"[164].

Postman arată cum televiziunea contribuie într-un mod determinant la dispariţia copilăriei, întrucât accesul la acest mediu egalizează, uniformizează și, în cele din urmă, va conduce la eliminarea unor structuri sociale. Dacă toată lumea știe ceea ce este specific pentru un părinte, profesor sau medic, înseamnă că graniţele dintre aceștia și celelalte clase sociale se vor estompa. Se dezvoltă o anumită reciprocitate în mediul televizual: pe măsură ce copilăria este alienată până la dispariţie se constată o creștere a infantilizării adulţilor. *Copii devin într-un ritm accelerat asemenea adulţilor (exagerarea sexualizării lor este o coordonată emblematică în acest sens), în timp ce adulţii devin tot mai infantili, asumând logica divertismentului, a mediului televizual care trivializează totul. În plus, copiii nu mai sunt obișnuiţi cu răbdarea, ei devenind mici tirani întrucât vor totul instantaneu (logica mediului televizual se bazează pe această absolutizare a instantaneului).*

Postman, evidenţiind structurile de tip religios ale mediului televizual, arată că distrugerea copilăriei printr-un asemenea mediu se face prin substituirea inocenţei și candorii specifice curăţiei copilului, cu o inocenţă de tip tehnologic.

„Majoritatea televiziunilor preiau formele parabolelor religioase, organizate într-o teologie coerentă, pentru a le mistifica și pentru a prezenta exigenţele noii religii a tehnologiei. Precum parabolele scripturistice, în mediul televizual se promovează o viziune despre ceea ce este bine și ceea ce este rău, despre rai, despre fericire…

164 Neil Postman, *The disappearance of Childhood,* W.H. Ablen, Londra 1983, pp. 73-74.

Structurile mesajului televizat sunt de tip religios. În parabolele televiziunilor comerciale, cauza răului este inocenţa tehnologică, greșeala de nu cunoaşte beneficiile și posibilităţile oferite de progres, de tehnologie. Această inocenţă este de fapt o ignoranţă care constituie o sursă de nefericire, de umilire și de disconfort în viaţă. Vindecarea de această ignoranţă se face prin acceptarea și punerea în practică a ceea ce se transmite prin mediile tehnologiilor actuale, fiind salvator ceea ce se propagă prin mașinăria tehnică”[165].

Postman subliniază că odată cu absolutizarea puterii informaţiei în societatea tehnicizată, autoritatea părinţilor și a profesorilor este diluată, realizându-se un transfer al educaţiei către experţi. Astfel, psihologi, asistenţi sociali, consilieri și experţi în ceea ce înseamnă nevoile copiilor sunt integraţi în armate ale specialiștilor care distrug copilăria în numele intereselor superioare ale copiilor. Părinţii și profesorii sunt împiedicaţi să-și exercite vocaţia de educatori, în numele unei ideologii care absolutizând *drepturile* copilului, îl distrug de fapt, transformându-l într-o secvenţă integrată într-un sistem. în acest context, Postman propune, în măsura posibilului, o limitare la conectarea mediilor tehnologice și la o supraveghere a lucrurilor urmărite de copii în aceste medii. Ambele lucruri sunt dificile, dar este important ca pe măsură ce se diluează autoritatea familiei și a școlii, în ceea ce privește promovarea unei educaţii ca formare edificatoare pentru viaţă, să fie asumată cu mult curaj o atitudine care ţine de autenticitatea vocaţiei specifice a părinţilor și profesorilor.

Postman afirmă:

„Părinţii și profesorii care vor educa copii pe această linie a autenticităţii vor deveni marginali și vor fi lezaţi prin directivele culturii tehnologice. Dar acești părinţi și profesori nu doar că îi vor ajuta pe copii să-și trăiască

---

165 trebuie să fie prezentate ca niște povești în care cei doi sunt un fel de actori care recurg la diferite imagini, nu la argumente pentru a prezenta evoluționist atât cosmosul cât și omul”. Neil Postman, *The disappearance of Childhood,* W.H. Ablen, Londra 1983, p. 114.

frumuseţea și candoarea copilăriei, ci vor forma o elită intelectuală reală, copii care vor deveni adulţi cu caracter puternic, nu o masă de manevră. Acești părinţi și profesori care se opun spiritului vremii vor contribui la așa-numitul *efect al mănăstirii,* întrucât ei vor păstra și transmite tradiţia vie a omenirii. Nu trebuie să uităm că, inclusiv astăzi copiii au nevoie de copilărie. Cei care vor insista pe această linie se vor angaja într-o nobilă slujire”.[166]

Neil Postman și Camille Paglia, angajaţi într-un dialog, analizează implicaţiile mediului vizual asupra gândirii și educaţiei. Atunci când Paglia invocă valoarea umorului, inclusiv în educaţie, Postman evidenţiază distincţia dintre umorul care exprimă inteligenţă și este folosit formativ şi divertismentul alienant al mediului televizual. Divertismentul >

care alienează gândirea nu este expresia umorului înrădăcinat într-o inteligenţă vie și într-o înţelepciune sapienţială. Postman arată că

„… umorul folosit pentru a revela și dezvolta o idee este ceva, iar divertismentul prin care se urmărește doar captarea atenţiei este altceva. În consecinţă, a crește audienţa mai degrabă decât a educa, a forma, a învăţa, devine linia sistemului educaţionall de astăzi, influenţat de mediul televizual unde performanţa se măsoară prin rating. Școala ar trebui să fie o instituţie în care cultura dobândită să poată oferi o altă viziune asupra lumii: o cunoaştere distinctă, o înţelegere a realităţii, nu căutarea atenţiei prin care nu se oferă niciun conţinut, ci se caută doar o notorietate”.[167].

---

166 Neil Postman, *The disappearance of Childhood,* W.H. Ablen, Londra 1983, p. 153 .

167 David Crowley, Paul Heyer, *Comunication in History, Technology, Culture, Society,* Ally and Bacon, New York, 2010, p. 263. Alte lucrări care evidențiază alienarea gândirii, a culturii și a educației prin televiziune sunt: Barnouw, Erik, *Tube of Planty: the Evolution of America Television,* Oxford University Press, New York, 1990; Bodroghkozy Aniko, *Groove Tube,* Duke University Press, Durham, 200; Fiske John, *Television Culture,* Methnen, London, 1987; Newcombe, Horace, *Television: The Critical view,* Oxford University Press, New York, 2006; Redford Robert, *Quiz Show,* Baltimore Piatures , 1994; Tichi Ceculia, *Electronic Heart: Creating an American*

Alienarea gândirii prin divertisment contribuie la trivializarea adevărului. Pentru a slăbi o conștiință orientată spre adevăr este mai eficient nu atât o contestare explicită a adevărului, cât o deturnare a lui prin trivializare. Transformarea oricărei realităţi în derizoriu, în insignifiant, faptul că nu mai putem lua nimic în serios, inclusiv în ceea ce înseamnă fundamentele existenţei noastre (credinţa în Dumnezeu, familie, patrie, cultură, educaţie) arată o tocire a conștiinţei mărturisitoare întru adevăr.

Alain Finklerault, în lucrarea *înfrângerea gândirii,* arată că în societatea de astăzi se constată următorul fapt: politica, educaţia, comerţul, sportul, inclusiv religia și finalmente viaţa devin elemente auxiliare ale industriei divertismentului.

Ceea ce este grav ţine de faptul că inclusiv în religie este importantă logica divertismentului. Actul religios este transformat în show. Experienţa religioasă este prezentată în termenii și spiritul divertismentului, astfel încât publicul să fie distrat. Nu se înţelege sau nu se asumă faptul că mărturisirea cuvântului Evangheliei nu poate fi făcută în orice mediu tehnologic, fără să fie alterată în spiritul său. Divertismentul, ca logică a mediului televizual sau în general a mediului tehnologic, determină și imprimă un spirit specific cuvântului religios. Nu ţine de calitatea propovăduitorului electronic, de conţinutul mesajului transmis, ci de mediul prin intermediul căruia este promovat discursul religios.

Atunci când mesajul religios este convertit într-un discurs cool *pentru a fi pe placul audienţei, pentru a câştiga publicul, se trece din planul mărturisirii în cel al dobândirii și promovării imaginii publice. Atunci când Hristos este folosit ca pretext pentru circ, pentru amuzament și pentru creșterea numărului de like-uri sau vizualizări pe youtube, în centru nu mai este Hristos, ci imaginea predicatorului. Mai mult, nu mai poate fi vorba de schimbarea vieţii celuilalt, prin angajarea într-un efort*

Television Culture, Oxford University Press, New York, 1992.

duhovnicesc, ci de promovarea unui discurs pentru galerie, în vederea câştigării publicului. Există o fascinaţie a notorietăţii, o lucrare subtilă și periculoasă a patimii slavei deșarte care atinge pe cineva obișnuit să vorbească mult și multora despre cele ale credinţei.

În mediul televizual și tehnologic, logica divertismentului se întrepătrunde cu cea eficienţei. Hristos nu a fost eficient, nu a vorbit maselor, a mers pe jos, a întâlnit oameni de diferite condiţii, propovăduind Evanghelia faţă către faţă, inimă de la inimă. Eficienţa predicării generează un risc sporit al orgoliului, al slavei deșarte. Billy Graham, predicator notoriu, afirma că una din emisiunile sale de maximă audienţă era preluată de aproape 300 de posturi TV din SUA și Canada. Astfel, el pretindea că într-o singură emisiune a predicat mai multor oameni decât a făcut-o Hristos în toată viaţa Lui.

Experienţa religioasă presupune o anumită sacralitate a locului, astfel încât să fie cultivată o stare lăuntrică specifică. Sf. Maxim Mărturisitorul dezvoltă în *Mystagogia* perspectiva prin care subliniază că simpla prezenţă fizică în biserică, realizată în mod constant, presupune o anumită reconfigurare lăuntrică, o adunare și o orientare specifică a puterilor sufletești. Este dificil și improbabil ca starea duhovnicească să fie transmisă prin ecranul televizual. Într-un mediu în care ne-am obișnuit cu reclame, *show-n* de tot felul, sexualitate desăntată, violenţă, nu poate fi vorba de dobândirea unei stări lăuntrice favorabile rugăciunii, întrucât nu informaţia este esenţială. Totodată, mediul televizual căutând ratingul, nu este favorabil să se transmită prin intermediul lui ceea ce oamenii au nevoie, ci ceea ce le place să audă și să vadă. *Hristos nu le-a oferit oamenilor ceea ce ei îşi doresc în starea lor căzută, ci a căutat să îi ridice spre împărăţia Cerurilor.*

Inclusiv, în slujbele religioase, esteticul nu ţine de divertisment, de a-i distrage pe oameni, ci de a-i ridica într-un alt registru, favorabil deschiderii spre realitatea transcendentă.

„Spectacolul pe care îl regăsim în religiile autentice are ca scop încântarea, nu divertismentul. Această distincţie este critică. Investind lucrurile cu o dimensiune nelumească, încântarea devine modul prin care putem avea acces la sacralitate. Distracţia este modul prin care ne distanţăm de ea”[168].

Neil Postman, într-un mod lucid, arată cum, prin exersarea constantă a divertismentului prin intermediul mediului televizual, este devastată starea lăuntrică a omului. Fragmentat în el însuși, un om conectat constant la mediul tehnologiei informaţiei de astăzi, cu greu se mai poate aduna lăuntric. Este dificil să-și păstreze o gândire lucidă, cu atât mai mult o dispoziţie lăuntrică pentru rugăciune autentică, în aceste condiţii este cu neputinţă să se ajungă la discernământul duhovnicesc, atât de necesar în vremurile noastre.

Neil Postman demonstrează elocvent că trivializarea adevărului prin divertisment este mai puternică decât cenzurarea lui, în ceea ce presupune controlul omului. O lume distrată, obișnuită să se orienteze doar spre plăceri și divertisment, este controlată mai eficient decât o lume aflată într-un univers concentraţionar, bazat pe teroare explicită. Ocultarea adevărului este mai puternică atunci când lumea nu mai este interesată de adevăr decât atunci când adevărul este contestat sau cenzurat. Din acest punct de vedere, Postman evidenţiază convingător că minunata lume nouă prezentată de Aldous Huxley, reprezintă un mediu de control mai eficient decât universul terorii prezentat de George Orwell în 1984. Spiritul unei culturi și al unei credinţe poate fi erodat și distrus mai facil prin ceea ce presupune Huxley.

Astfel, Postman insistă să luăm în serios

---

168 Neil Postman, *Distracția care ne omoară - Discursul public în epoca televizorului,* traducere de Silviu Man, Ed. Anacronic, București 2016, p. 171. „Deși numele lui este invocat în mod repetat, persistența și concretețea imaginii predicatorului trimite un mesaj clar: el, nu El, este cel care trebuie venerat. Nu vreau să spun că predicatorul își dorește asta; ci numai că puterea uni cadru televizat color al unei fețe implică pericolul permanent al idolatriei” - Neil Postman, *Distracția care ne omoară...,* p. 171.

avertismentul lui Huxley, mai ales în societatea tehnologiei informaţiei și a biotehnologiilor de astăzi.

„Ceea ce ne învaţă Huxley că în epoca tehnologiei avansate, este mai probabil ca devansarea spirituală să vină de la un dușman cu chip zâmbitor decât de la unul al cărui chip inspiră suspiciune și ură. în profeţia huxelyană, Big Brother nu ne privește pe noi pentru că așa vrea el. Noi îl privim pe el pentru că așa vrem noi. Nu este nevoie nici de gardieni, nici de porţi închise, nici de Ministere ale Adevărului. Atunci când populaţia ajunge să fie distrasă de fleacuri, când viaţa culturală este redefinită ca un ciclu

* >

neîntrerupt de distracţii, când conversaţia publică serioasă devine un fel de gângurit de bebeluși, pe scurt, când un popor devine public, iar treburile lui publice devin vodevil, atunci o naţiune se află în pericol”[169].

Mediul tehnologiei de astăzi nu este unul neutru, a promova o astfel de linie înseamnă o ignoranţă majoră care riscă să genereze grave confuzii.

„A nu fi conștient că o tehnologie vine la pachet cu un program de schimbări sociale, a susţine că tehnologia este neutră, a presupune că tehnologia este întotdeauna prietena culturii, sunt, în zilele noastre, nici mai mult nici mai puţin decât mostre de prostie [...]. Introdu alfabetul într-o cultură și îi vei schimba mecanismele cognitive, relaţiile sociale, noţiunile cu privire la comunitate, istorie și religie. Introdu tiparul cu caractere mobile și se va întâmpla la fel. Introdu transmisiunea de imagini cu viteza luminii și vei provoca o revoluţie culturală. Fără niciun vot. Fără polemici. Fără rezistenţă de gherilă. Iată ideologia fără cuvinte, și cu atât mai puternică. Pentru a funcţiona, ea nu are nevoie decât de o populaţie care crede pătimaș în inevitabilitatea progresului”[170].

Pentru a reliefa maniera în care adevărul este trivializat prin divertisment, credinţa religioasă fiind atacată la rădăcină, este sugestivă urmărirea dialogului

169 Neil Postman, *Distracția care ne omoară...,* pp. 215-216.

170 Neil Postman, *Distracția care ne omoară...,* p. 218.

dintre controlorul Mustafa Moud și Sălbaticul din *Minunata lume nouă* a lui Aldous Huxley, despre credinţa în Dumnezeu. Sălbaticul, considerat un primitiv, întrucât mai crede în Dumnezeu, în familie, în dragoste, în legături vii și autentice între oameni, găsind Sfânta Scriptură în biroul controlorului este indignat pentru că oamenilor nu li se spune despre Dumnezeul Revelaţiei din Sfânta Scriptură. Mustafa Moud afirmă că este vorba despre o credinţă veche (existentă înainte de marele Război) și că, deși Dumnezeu nu. Se schimbă, oamenii da. Oamenii supuși sistematic plăcerii și distracţiilor nu mai pot fi articulaţi exigenţelor unei credinţe, considerate învechite. Orice pledoarie pentru normalitate invocată de Sălbatic este demontată, întrucât în minunata lume nouă, anormalul reprezintă măsura normalităţii (această situaţie ne amintește de cuvintele Sfântului Antonie cel Mare care spunea că în vremurile din urmă mulţi oameni vor înnebuni, iar cel care va încerca să rămână normal, va fi considerat de ceilalţi nebun).

Prin prelungirea activităţii, a distracţiilor și a plăcerilor, inclusiv la vârste înaintate, oamenii din minunata lume nouă nu se mai gândesc la Dumnezeu, nu mai au nevoie de El. Controlorul Mustafa menţionează că, în mod special, oamenii în vârstă au răgazul de a se aduna, de a reflecta mai mult şi de a se orienta către transcendentă, conștientizând condiţia trecătoare a omului. În condiţiile în

— >

care prin biotehnologii sunt eliminate bolile, perspectiva paradisului terestru devine nu doar o promisiune utopică, ci o realitate prelungită la infinit. Mustafa afirmă că în această situaţie nu mai este nevoie să fie căutat un surogat pentru distracţie, întrucât omul este narcotizat prin divertisment până în ultima clipă, confiscându-i-se răgazul de a medita la moarte.

Crucea este eliminată din existenţa oamenilor, starea de jertfa specifică pentru cel care îşi asumă realitatea Crucii fiind anulată. Mustafa Moud precizează, pe această

linie, că inclusiv creștinismul fără lacrimi este *soma,* un narcotic generator de plăceri și confort. *Logica mediului tehnologic din minunata lume nouă este cea a comodităţii, inclusiv creștinismul fiind golit de esenţa dată de conștiinţa păcatului, a pocăinţei înnoitoare prin puterea de viaţă a Crucii. Impunerea spiritului divertismentului, inclusiv în experienţa credinţei, înseamnă desfigurarea creștinismului ca realitate centrată în puterea smerită și răstignită, arătată de Hristos Cel răstignit și înviat.*

Civilizaţia din lumea lui Huxley este construită prin intermediul biotehnologiilor, pe utopiile ideologice ale progresului ireversibil, ale fericirii hedoniste câştigate prin rezultatele medicinii (cu aplicaţii ale bioingineriilor). Controlorul Mustafa Moud este explicit:

„Dumnezeu. Se manifestă ca o absenţă; ca și cum nu ar exista […] din vina civilizaţiei. Dumnezeu nu e compatibil cu mașinile, cu medicina ştiinţifică și fericirea universală. Trebuie să faci o opţiune. Civilizaţia noastră a ales mașinile, şi medicina, şi fericirea”[171].

Interfaţa om-masină, ecranul ca înlocuitor al omului sunt coordonate ale mediului tehnologic actual, fiind afectate în mod determinat relaţiile intrapersonale și interpersonale. În societatea reticulară de astăzi sunt împletite utopiile din cele două distopii descrise de George Orwell în *1984* și Aldous Huxley în *Minunata lume nouă.* Există o intercondiţionare a reeducării din universul concentraţionar»

structurat prin teroare și control la Orwell cu magia bazată pe distracţii și plăceri din lumea evocată de Huxley. în ambele situaţii este vizată mintea omului, sufletul său, dar în mod fundamental mintea ca putere superioară a sufletului. La Orwell există Ministerul Adevărului prin care se propagă ideologia, cu scopul de a mistifica realitatea, de a promova dublu-gânditul. Ministerul Iubirii se ocupă cu un control total, cu urmărirea și folosirea torturii pentru cei care-și permit să gândească distinct faţă de linia

171 Aldous Huxley, *Minunata lume nouă,* traducere de Suzana și Andrei Bantaș, Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 249.

partidului. Ministerul Păcii se ocupă cu un război total și continuu, astfel încât omul să fie supus permanent unei stări de tensiune, de stres.

Tiparele dictaturii lui Big Brother sunt: războiul este pace, libertatea este sclavie, ignoranţa este putere. Nu există soluţie omenească de a ieși din universul concentraţionar. Reeducarea vizează înfrân-l >

gerea și mutilarea oricărei rezistenţe. Nu se cere doar o aprobare formală, exterioară, ci o adeziune integrală, inclusiv lăuntrică, întrucât tehnologia Fratelui cel Mare face posibilă scanarea sufletului. Dacă în *1984,* condiţionarea și reeducarea, reconfigurarea minţii și cea lăuntrică se fac prin teroare și control, în *Minunata lume nouă,* oamenii sunt condiţionaţi prin biotehnologii și inginerii genetice la o fericire bazată pe distracţii și plăceri. Este o dictatură indusă subtil, cu rafinament, promovându-se magia.

Divertismentul alienează profund și ireversibil mintea și sufletul omului. Cultura divertismentului promovată magic erodează puternic personalitatea și caracterul, structurând o masă de manevră, cu o conștiinţă colectivă, ușor de manipulat. Prin hipnopedie (promovarea persuasivă a lozincilor în timpul somnului – o stare de pasivitate, asemănătoare cu cea generală în mediul televizual și virtual) și prin conectarea constantă la mediul tehnologic se realizează o programare subliminală a persoanei. Sunt structurate tipare de gândire și comportamentale.

Un om rupt de legătura profundă cu adâncul din el însuși, de relaţiile personale, de natură, de experienţa nemijlocită a vieţii și branșat la mediul tehnologiei informaţiei, va trăi și va înţelege lumea într-un mod mediat de tehnologie. Raţiunile lui Dumnezeu din creaţie sunt substituite prin raţionalitatea artefactelor și mediilor realizate prin ingineriile omului autonom. Cultura nihilismului și a divertismentului, promovată intens prin mediul tehnologic, pătrunde puternic în sufletul omului, alterând profund mintea lui, precum și înţelesurile

raţiunilor lucrurilor din lume. J

În această perspectivă, este important să se înţeleagă că expunerea constantă și îndelungată la ecranul televizual înseamnă mai mult decât un simplu act de divertisment, presupunând o interiorizare a duhului impersonal al lumii tehnologizate.

„Ceea ce vrem să se înţeleagă este că televiziunea constituie mai mult decât o mașină a visării colective, este un mijloc de fasonare, de modelare a chipului oamenilor de pretutindeni, care din ce în ce mai mult se aseamănă între ei pentru că îşi pierd, li se șterge tot mai mult personalitatea. Prin împărtășirea din lucrările celui rău, omul se dezumanizează, căci se modelează după cel ce nu are nimic bun, nimic uman și personal în tot ce-l definește”[172].

Atitudinea idolatră menţionată în Sfânta Scriptură ţi corespondenţa acesteia cu logica de tip tehnologic

7.1. *Atitudinea idolatră reflectată în Vechiul Testament*

Esenţa logicii idolatre este autonomia. Această logică favorizează încrederea în propriile puteri, generând iluzia că ne putem împlini prin noi înșine. Pe această linie, uităm de Dumnezeul Cel Viu, Care este o prezenţă efectivă, cu o lucrare nemijlocită în viaţa noastră. Această uitare nu reprezintă un simplu deficit de memorie, ci indică o

---

172 Virgiliu Gheorghe, *Știința și Războiul sfârşitului lumii - fața nevăzută a tele-viziunii,* Ed. Prodromes, București, 2007, p. 331. Lumea mediului tehnologic, a celui televizual și virtual, presupune intercondiționare a totalitatrismelor descrise de Orwell și Huxley. „In esență, cele două totalitarisme nu sunt decât stadii diferite ale procesului de subjugare a persoanei umane. Esență a lucrării răului în lume, Big Brother este unul și același cu Marele Ford. Se manifestă, mai întâi, într-o formă înșelătoare - promite fericirea, ademenind prin momeala plăcerii ce merge până la desfrânate, iluzionează, oferind visarea în faza ei avansată, drogul - pentru a sfârși în cele din urmă în tiranie”. Virgiliu Gheorghe, *Știința și Războiul sfârșitului lumii...,* p. 324. „Caracterul dual - personal și impersonal, omenesc și animalic, seducător și respingător, al ființei bicefale, mi se părea a fi o metaforă perfectă a lumii tv. Aproape întotdeauna de pe micul ecran ni se adresează o persoană, dar nici relația nu este una personală, și nici natura comunicării nu are în vedere întărirea omului într- un comportament rațional și personal”.Virgiliu Gheorghe, Știința și *Războiul sfârșitului lumii...,* p. 325.

amnezie existenţială, o pierdere a orientării date de existenţa reperului absolut: Dumnezeul Cel adevărat, Creatorul, Susţinătorul și împlinitorul întregii creaţii. Părintele Teofil Pârâian spunea că dacă Dumnezeu nu este pe primul loc în viaţa noastră, atunci nu este pe niciun loc. Faptul că Domnul Dumnezeu nu este centrul vieţii noastre, a gândurilor, a sentimentelor, a cuvintelor și faptelor noastre, reprezintă un prim pas către logica de tip idolatru. A-L iubi pe Domnul Dumnezeu din tot sufletul nostru, din toată inima, cu toate puterile noastre sufletești presupune ca fiecare gând, cuvânt și act al nostru să fie imprimat de lucrarea transfiguratoare dumnezeiască.

Suntem făcuţi după chipul lui Dumnezeu. Structural suntem purtători ai chipului dumnezeiesc și am fost chemaţi ca prin orientarea noastră constantă spre Creatorul nostru să ajungem la asemănarea dumnezeiască. Fiul lui Dumnezeu, Chipul Dumnezeului Celui Veșnic, întrupându-Se, prin lucrarea Sa mântuitoare ne-a imprimat condiţia de fii ai lui Dumnezeu. Am fost înfiaţi prin harul dumnezeiesc și această condiţie a filiaţiei suntem chemaţi să o împărtășim în viaţa Bisericii pentru a ne îndeplini sensul profund al existenţei noastre. Adam, protopărintele nostru, a fost deturnat din demersul de a deveni asemenea lui Dumnezeu, vrăjmașul ispitindu-l și sugerându-i că poate deveni ca Dumnezeu. Nu aceasta este problema, întrucât chemarea de a ne asemăna cu Dumnezeu a fost făcută de Creatorul nostru. Aceasta este vocaţia ultimă a omului: de a ajunge la asemănarea dumnezeiască. Însă, deturnarea a constat în autonomie: de a ajunge ca Dumnezeu, fără Dumnezeu. Aceeași tentaţie luciferică, exersată de Lucifer de a dori să fie ca Dumnezeu, dar fără a fi asemenea prin relaţia cu El ca Dumnezeu Creator și Atotţiitor al întregii existenţe, a fost insuflată și lui Adam. Protopărinţii noștri au căzut, ei întorcându-se din demersul lor de a se asemăna cu Dumnezeu după Chipul Căruia au fost făcuţi și au pus altceva în loc, devenind asemenea cu noua realitate care L-a înlocuit pe Dumnezeu.

Mecanismul fundamental al idolatriei este

substituirea Dumnezeului Celui viu cu o nouă realitate. Pe măsură ce realitatea respectivă 408

cuprinde tot mai mult inima, sufletul omului, ea devine sursa reconfigurării omului după realitatea respectivă. Nu există neutralitate. Devenim ceea ce lucrăm în adâncul fiinţei noastre. Mântuitorul ne spune clar: unde este comoara noastră, acolo este inima noastră. Dacă în adâncul inimii noastre este prezent tainic Dumnezeul Cel Viu, vom deveni asemenea Lui, prin lucrarea poruncilor Sale. Dacă în inima noastră este o altă realitate, degeaba I ˚I invocăm pe Dumnezeul Cel viu, întrucât vom deveni în conformitate cu ceea ce asumăm și interiorizăm prin viaţa noastră înăuntrul nostru. Patimile care ne domină ne devin idoli. Prin lăcomie, trufie, iubire de sine, chiar dacă teoretic invocăm credinţa în Dumnezeu, în fapt viaţa noastră va fi pecetluită în conformitate cu realitatea primită de noi în inima noastră.

În contextul societăţii actuale, structurate prin logica autonomă a tehnologiei, cu atât mai mult se impune o reflecţie cu privire la reperele biblice ale idolatriei. în mod grosier, se consideră că idolatria reprezintă o formă de închinare la anumiţi zei, reprezentaţi sub diferite forme. Cu alte cuvinte, în societatea tehnicizată de astăzi, de unde zeii au fost expulzaţi, idolatria nu ar mai fi posibilă. Or, amăgirile colective, trăite uneori la un nivel incredibil de mare al mulţimilor, în condiţiile proliferării individului masifleat din sistemul tehnologic impersonal de astăzi, indică prezenţa masivă a logicii de tip idolatru. Autonomia o găsim în toate registrele existenţei. Ea este extinsă astfel încât să fie dobândită o automatizare generalizată. în contextul mentalităţii societăţii tehnicizate de astăzi ar fi edificator să zăbovim)

pentru a dezvolta o reflecţie cu privire la mecanismele de operare ale idolatriei, așa cum sunt prezentate ele în Sfânta Scriptură.

Autonomia care generează încrederea în propriile puteri este motorul gândirii și atitudinii idolatre. Capitolul 3 din Facerea (unde ispititorul le promite protopărinţilor

că vor fi asemenea cu Dumnezeu) poate fi relaţional cu capitolul 28 al profetului lezechiel. într-o prorocie, profetul lezechiel mărturisește: „Așa zice Domnul Dumnezeu: Inima ta ˚s-a înălţat și a zis: «Sunt un dumnezeu și stau pe scaunul lui Dumnezeu în inima mărilor», dar tu, deşi nu ești Dumnezeu, ci om, îţi închipui în inima ta că ești la fel cu Dumnezeu” *{Iezechiell*.3,2).

Vechiul Testament ne arată că păcatul capital al lui Israel este idolatria. Poporul devine asemenea realităţii venerate, iar această asemănare idolatră îl ruinează. Foarte interesant este că, în mod constant, idolatrul este caracterizat ca fiind orb și surd. Orbirea și surzirea indică tocmai uitarea existenţială a Dumnezeului Celui Viu. Idolatrul nu-L mai vede >

și nu-L mai aude pe Dumnezeul Cel adevărat. Profetul Isaia spune: „Și El a zis: «Du-te și spune poporului acestuia: Cu auzul veţi auzi și nu veţi înţelege, și uitându-vă vă veţi uita, dar nu veţi vedea»” *{Isaia* 6,9). Același profet mărturisește: „Să dea înapoi și să se rușineze cei ce îşi pun nădejdea în idoli, cei ce zic chipurilor turnate: «Voi sunteţi dumnezeii noștri» […] Tu multe ai văzut, fără să te uiţi cu luare aminte, urechile ţi-au fost deschise, dar n-ai auzit” *{Isaia* 42,17,20).

Psalmistul este elocvent pe aceeași linie: „Idolii neamurilor sunt argint și aur, lucruri făcute de mâini omenești. Gură au și nu vor grăi, ochi au şi nu vor vedea; urechi au şi nu vor auzi, că nu este duh în gura lor. Asemenea lor să fie toţi cei care îi fac pe ei și toţi cei care se încred în ei” *{Psalmul* 134,15 – 18). *Omul face o realitate de care ulterior este subjugat și ajunge să se încreadă în ea. Idolul, nefiind Dumnezeul Cel viu, este o realitate amăgitoare. De aceea, nu are duh de viaţă în el, nu poate vedea și auzi. Idolatrul devine asemenea idolului. Deși este înzestrat cu ochi, gură și urechi, omul idolatru nu-și mai poate folosi adecvat simţurile (ele sunt deturnate, prin alipirea în duh lumesc de cele trecătoare), as fel încât ajunge să nu mai poată vedea și auzi ceea ce este esenţial, să intuiască realitatea duhovnicească,*

netrecătoare prin formele trecătoare ale existentei. Duhul lumesc substituie duhul de viaţă al Dum

nezeului Celui viu și as fel ceea ce este periferic, secundar, marginal este absolutizat, devenind un centru al existenţei. Absolutizarea relativului și a efemerului reprezintă o premisă importantă în dezvoltarea mecanismelor de tip idolatru.

Este esenţială această idee: idolatrul devine asemenea idolului pe care-l venerează. Idolul, reprezentat ca un artefact, nu vede și nu aude. As fel, se poate vedea reciprocitatea dintre idol și artificialitate, idolul este o plăsmuire care-l înjașoară pe om într-o ţesătură de fantasme, decuplându-l de miezul realităţii. Omul societăţii de astăzi, înconjurat de artefacte și captiv în mediul tehnologic, creat de el însuși, se hrănește cu fantasmele generate de mediile respective. În el se imprimă tot mai mult duhul artificialităţii și automatizării mediului tehnologic. Omul în toată complexitatea lui: trupul său, mintea, sufletul, totul este redus la algoritmi. Omul este redus la o secvenţă algoritmică, integrată în softurile și aplicaţiile informatice ale mediile tehnologice de astăzi. Robotul nu este însufleţit de om, ci omul devine robotizat, preluând tot mai mult din caracteristicile unei inteligenţe de tip artificial. Un om care-și petrece existenţa, conectat la un mediu artificial, va deveni tot mai mult asemenea mediului în care gândește și trăiește.

Omul de astăzi, încrezător în propriile forţe, în destinul său făurit în mod autonom, îmbătat de ideologia progresistă, consideră religia ceva perimat. De asemenea, idolatria este percepută ca o atitudine specifică trecutului întunecat al omenirii. Se crede astăzi că religiozitatea a fost expulzată. însă, religiosul nu poate fi anihilat sau eliminat, ci doar transformat. Există o diversitate de manifestări religioase astăzi, adesea fără ca omul contemporan să conștientizeze că experienţa trăită intră în sfera religiosului. Inclusiv, tehnologia ca forţă acaparatoare a omului și a mediului natural, se manifestă sub diferite forme ce pot fi ˟încadrate în sfera religiosului.

Important este să reţinem că omul devine ceea ce gândește, ceea ce face, ceea ce venerează. Mulţi dintre cei care folosesc tehnologia în mod excesiv și îşi petrec o mare parte din viaţa lor în mediul tehnologic consideră aceste lucruri ca fiind neutre în raport cu religiosul. însă, aceste medii tehnologice ne reconfigurează lăuntric, imprimându-ne caracteristicile lor. Este greu de închipuit pentru cineva acaparat de mediul tehnologic actual să creadă că el venerează acest mediu. însă, fervoarea și intensitatea cu care ne angajăm în experienţele trăite în acest mediu, dobândesc uneori accente care evidenţiază o anumită religiozitate.

Vechiul Testament evidenţiază că idolatrul devine asemenea idolului. Referindu-se la idolatria lui Israel, în Deuteronom se menţionează: „Veţi sluji altor dumnezei, făcuţi de mâini omenești din lemn și piatră care nu văd și nu aud, care nu mănâncă și nu au miros […]. Dar până în ziua de astăzi nu v-a dat Domnul Dumnezeu minte ca să pricepeţi, ochi ca să vedeţi și urechi ca să auziţi” *{Deuteronomul* 4,28; 29,4). Profetul Osea, vorbind despre faptul că cei din poporul lui Israel L-au părăsit pe Dumnezeul Său și au mers după dumnezei străini, mărturisește: „Când ei au mers după Baal Peor, ˇs-au sfinţit lui Baal și au ajuns urâciune întocmai ca și cel pe care îl îndrăgiseră” *{Osea* 9,10).

Idolul reprezintă o parodie, o trivializare a Dumnezeului Celui viu. El este un artefact, o plăsmuire la nivelul minţii și apoi o construcţie făcută de om. Idolul nu este o realitate dată, structurală a»

lumii, ci este expresia unei lucrări omenești. Idolul este făcut de om. La episodul cu viţelul de aur se observă această caracteristică esenţială a idolului: faptul că se materializează printr-un artefact. Poporul lui Israel, după ce a fost scos din robia egipteană de Dumnezeul Cel Viu, în timp ce Moise era urcat pe munte, se adună la Aaron și îi cere: „Scoală și ne ye dumnezei care să meargă înaintea noastră” *{Ieșirea* 32,1). Idolul este un dumnezeu făcut de om. După ce Aaron face viţelul de aur, poporul orbit

duhovnicește, deși a fost martorul atâtor minuni, proclamă viţelul de aur ca pe dumnezeul lor eliberator: Poporul a spus: „Iată, Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului” {*Ieșirea* 32,4}.

Atitudinea idolatră este însoţită de patimi grosiere (lăcomia pântecelui și băutură), acestea fiind dublate de divertisment. De fapt, atitudinea idolatră este conjugată cu plăceri grosiere, date de duhul lumii și cu care diavolul a ispitit lumea în mod constant de-a lungul timpului. Sfânta Scriptură consemnează această întrepătrundere între idolatrie, plăceri date de patimi grosiere și divertisment: „A doua zi ˇs-au sculat ei de dimineaţă și au adus arderi de tot și jertfe de pace; apoi a șezut poporul de a mâncat și de a băut și pe urmă ˇs-a sculat și a jucat” {*Ieșirea* 32,6}.

Psalmistul David evocă această mare cădere a poporului lui Israel, atunci când ˇs-au închinat viţelului de aur ca unui dumnezeu: „Și au făcut vitei în Horeb şi ˇs-au închinat idolului. Şi au schimbat slava Lui întru asemănare de viţel care mănâncă iarbă. Au uitat pe Dumnezeu, Care i-a izbăvit pe ei, Care a făcut lucruri mari în Egipt” {*Psalmul* 105,19 – 21}. Profetul Ieremia mustră în numele Domnului pe poporul lui Israel și pe conducătorii religioși ai acestuia, întrucât ˇs-au înstrăinat de Dumnezeu. De la închinarea la viţelul de aur ˇs-a ajuns la închinarea în faţa lui Baal. Așa cum Aaron a fost răspunzător de idolatrie (aceasta venind în popor printr-un conducător religios), la fel Ieremia arată că răspunzători pentru idolatrie sunt preoţii și învăţătorii Legii. Domnul grăiește prin profetul Ieremia: „Ce nedreptate au găsit în Mine părinţii voștri de ˇs-au depărtat de Mine și ˇs-au dus după deșertăciune şi au devenit ei înșiși deșertăciune? în loc să zică: Unde este Domnul, Cel ce ne-a scos din pământul Egiptului și ne-a povăţuit prin pustiu, prin pământul cel gol și nelocuit, prin pământul umbrei mordi, prin care nimeni nu umblase și unde nu locuia om? […] Preoţii n-au zis: Unde este Domnul? învăţătorii legii nu M-au cunoscut; păstorii au lepădat credinţa și prorocii au prorocit în numele lui Baal și ˇs-au dus după cei ce nu-i pot ajuta” {*Ieremia* 2,5,6,8}.

Logica idolatră bazată pe autonomie transformă idolul într-o tehnică, într-un instrument de promovare a sinelui. Este o auto-referenţialitate.

G.K. Beale arată că lezechiel în capitolul 28, relaţionat cu capitolul 3 din Facere, evidenţiază logica păcatului ca fiind o centrare pe sine, o existenţă în jurul sinelui. Astfel, rugăciunea idolatră devine o rugăciune de promovare, de cultivare a sinelui într-o manieră autonomă.

Este de mare actualitate, în acest sens, remarca lui Beale:

„Idolul este manipulat în mod magic în sensul asigurării unei stări de bine a sinelui, ceea ce caută și omul contemporan prin diferite tehnici și practici, eludând taina celuilalt și a lui Dumnezeu.

[…] Idolul lărgește din ce în ce mai mult propriul ego. Idolul pe care îl venerăm ne va ruina în cele din urmă”[173].

Idolatria devine în fapt o egolatrie!

7.2. *Repere ale logicii și atitudinii idolatre în Noul Testament* Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel întrupat. Se descoperă ca fiind Dumnezeu și Om adevărat, ÎI descoperă pe Dumnezeu Tatăl și îl vestește pe Duhul Sfânt. Hristos este Mesia, Cel care împlinește profeţiile mesianice. El nu este recunoscut ca Mesia de cei care nu împărtășesc o libertate în Duh, de cei care se încred în tiparele propriei gândiri și atitudini, pe care le absolutizează în numele Legii dumnezeiești. Hristos, Adevărul este Cel care dă libertatea autentică, dar aceasta este refuzată printr-o atitudine excesiv de instituţionalizată din partea liderilor religioși ai poporului lui Israel.

Mântuitorul pronunţă o judecată spirituală asupra poporului lui Israel, invocându-l pe profetul Isaia (6,9 – 10). Mântuitorul afirmă: „De aceea le vorbesc în pilde, că văzând, nu văd, și auzind, nu aud, nici nu înţeleg. Și se împlinește cu ei prorocia lui Isaia, care zice: «Cu urechile veţi auzi, dar nu veţi înţelege, și cu ochii vă veţi uita, dar nu veţi vedea»” {*Matei* 13,13 – 14; mai sunt și alte locuri

173 G.K. Beale, *We Become What We Worship,* Inter-Varsity Press, Nottingham, 2008, pp. 138, 140.

în Noul Testament în acest sens: *Marcu* 4,12; *Luca* 8,10; *Ioan* 12,39 – 40).

Orice sau oricine îl substituie pe Dumnezeul Cel viu este idol: bani, plăcere, putere, o anumită persoană, etc. *Dar inclusiv tradiţia sau legea invocată în numele lui Dumnezeu poate deveni suportul unei logici și atitudini de tip idolatru. Atunci când este absolutizată o anumită formă, fără să se mai sesizeze lucrarea vie a lui Dumnezeu, riscăm să ne facem idoli, invocând numele lui Dumnezeu.* Evreii au absolutizat legea, au idolatrizat tradiţia omenească, părăsind duhul Legii și, astfel, fariseii, cărturarii, arhiereii au devenit călăuze oarbe, nu L-au putut recunoaşte pe Iisus ca Mesia.

Există riscul atunci când facem astfel de afirmaţii să ne complăcem într-o anumită autosuficienţă, să emitem judecăţi de valoare pentru cei de atunci care nu L-au recunoscut pe Iisus Hristos ca Mesia al lumii. Dar este mult mai tragic, ca după două milenii de creștinism, după cunoaşterea unei lucrări impresionante a Domnului istoriei în viaţa lumii, astăzi, în interiorul creștinismului, înăuntrul Bisericii, trupul tainic al Domnului Hristos, să devenim prizonierii unui legalism care sufocă libertatea în Duh și Adevăr. *Nimic din ceea ce se face din constrângere, nimic din ceea ce reprezintă rezultatul unei necesităţi impuse prin reglementări juridice nu are relevanţă în veșnicie. Dumnezeu ne-a dat demnitatea de a fi liberi și de a răspunde în mod liber chemării Lui.*

Duhul societăţii tehnicizate de astăzi se manifestă printr-un legalism exagerat, printr-o instituţionalizare excesivă, prin care omul este redus la o secvenţă algoritmică, integrată într-un sistem. Nevoia de a organiza și de a reglementa orice aspect al existenţei ilustrează acest duh al legalismului. Viul concret al trăirii este eliminat și substituit cu forme, cu aparenţe. în numele eficienţei, sistemul tehnologic se extinde și se amplifică exponenţial, devenind o realitate acaparatoare și apăsătoare pentru omul prins în pânza păianjenului tehnologic.

Acest duh al legalismului și al instituţionalizării excesive, structurat prin sistemul tehnologic al societăţii tehnicizate de astăzi riscă să se dezvolte şi în interiorul vieţii bisericești. Astfel, ne confruntăm cu riscul de a fi deturnaţi din ceea ce presupune o angajare vie și consecventă în lucrarea sfinţitoare a Bisericii, în lupta cu propriile patimi și neputinţe, în viaţa duhovnicească pentru a ne concentra pe respectarea unor reglementări. Energia este focalizată pentru îndeplinirea unui formalism. Menghina unui sistem de reglementare juridică poate asigura o anumită eficienţă birocratică și, totodată, o materializare a unor proiecte, cuantificate prin parametrii impresionanţi. Dar aceste realizări ţin de o anumită exterioritate și îşi cer un anumit tribut, plătit prin diluarea autenticităţii legăturilor interpersonale, slăbirea comuniunii în duhul dragostei lui Hristos. Mai mult decât atât, absolutizarea formelor printr-un legalism excesiv riscă să genereze doar bifarea formală a respectării unor cerinţe de tip birocratic, fără să mai conteze corespondenţa cu realitatea. Viaţa este ocultată, pusă în paranteze. Prezenţa autentică în actul de viaţă nu mai contează; pierderea acesteia este compensată prin respectarea cu activie a unor cerinţe formale, prin bifarea birocratică a unor indicatori solicitaţi de sistemul administrativ.

Fără a pleda pentru o lipsă de rânduială, mai ales în contextul cultivării unui spirit anarhic de contestare a autorităţii, este esenţial să ne străduim a ne interioriza prin viaţă duhul Evangheliei Mântuitorului Hristos. Domnul Hristos ˇS-a arătat necruţător cu legalismul promovat de arhierei, cărturari și farisei. Sfântul Apostol Pavel exprimă o aceeași linie întâlnită în Evanghelie și critică ferm absolutizarea idolatră a legalismului. Referindu-se la tăierea împrejur, ca semn văzut al Legii, Sfântul Apostol Pavel se adresează celor care se încred în respectarea formală a detaliilor Legii, crezând că astfel îndeplinesc voia lui Dumnezeu: „Tu, cel care înveţi pe

altul, pe tine însuţi nu te înveţi? […] Tu, care te lauzi cu Legea, ÎI necinsteşti pe Dumnezeu prin călcarea Legii? «Căci numele lui Dumnezeu din pricina voastră este hulit între neamuri», precum este scris. […] Iar tăierea împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în literă; a cărui laudă nu vine de la oameni, ci de la Dumnezeu" *{Romani* 2,21,23 – 24,29).

G.K. Beale arată că există o legătură între capitolele 40 – 66 din Isaia și cartea *Faptele Apostolilor,* întrucât în această carte din Noul Testament se introduce subiectul idolatriei în legătură cu templul. Acesta a devenit un loc al slujirii idolatre, întrucât prin respingerea lui Hristos, rugăciunea de la Templu a devenit o blasfemie. Sf. Arhidiacon Ștefan are un cuvânt cu multă putere, fiind plin de Duhul Sfânt și îi înfruntă pe reprezentanţii Legii, așa cum odinioară a făcut-o profetul Isaia.

Sfântul Ștefan mărturisește cu privire la absolutizarea Templului și a Legii: „Iar Solomon I-a zidit Lui casă. Dar Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini, precum zice prorocul: «Cerul este tronul Meu și pământul așternut picioarelor Mele. Ce casă îmi veţi zidi Mie – zice Domnul – sau care este locul odihnei Mele? Nu >

mâna Mea a făcut toate acestea?» Voi, cei tari în cerbice și netăiaţi împrejur la inimă și la urechi, voi pururea staţi împotriva Duhului Sfânt; precum părinţii voștri, așa și voi! Pe care dintre proroci nu l-au prigonit părinţii voștri? Și au ucis pe cei ce au vestit mai dinainte sosirea Celui drept, ai Cărui vânzători și ucigași v-aţi făcut voi acum. Voi, care aţi primit Legea întru rânduieli de la îngeri și n-aţi păzit-o!" *{Faptele Apostolilor* 7,47 – 53).

Sf. Apostol Pavel, în predica din Areopag, continuă aceeași linie, mărturisită de Sf. Arhidiacon Stefan, arătând că Dumnezeu nu locuiește în temple făcute de oameni: „Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul Cerului şi al Pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini, nici nu este slujit de mâini omenești, ca și cum ar avea nevoie de ceva, El dând

tuturor viaţă și suflare și toate” {*Faptele Apostolilor* 17,24 – 25).

Sf. Apostol Pavel arată că idolatria poate să apară și celor care au cunoștinţă de Dumnezeu, dar nu cultivă o atitudine doxologică, de mulţumire și de recunoștinţă. încrederea în propria minte, dublată cu o stare de nemulţumire, poate favoriza o atitudine idolatră. Atât încrederea în capacităţile propriei minţi, cât și starea de nemulţumire, de critică persistentă, de lipsă a păcii ca dar al Duhului Sfânt sunt caracteristici definitorii ale omului contemporan. Inclusiv, în viaţa Bisericii, chiar în cazul celor meniţi să-i înveţe pe alţii (aici mă refer, în mod special, la profesorii de teologie, incluzându-mă și pe mine în această tagmă), există riscul de a rămâne la o teologie echivalentă cu o însăilare de cunoștinţe despre Dumnezeu, fără să ne angajăm concret și consecvent într-o viaţă de despătimire, într-o existenţă liturgică și doxologică autentică. Ne încredem în cunoștinţe, în capacitatea de a instrumentaliza informaţia, în CV, în indicatori de performanţă ai activităţii academice şi de cercetare, înstrăinându-ne de duhul Evangheliei.

Sunt foarte actuale cuvintele Sf. Apostol Pavel: „Pentru că, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu l-au mulţumit, ci ˘s-au rătăcit în gândurile lor, și inima lor cea nesocotită ˘s-a întunecat. Zicând că sunt înţelepţi, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Cel nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor” {*Romani* 1,21 – 23).

Idolatria este strâns legată de patimi și atrage o dezlănţuire a patimilor. Așa cum poporul lui Israel, după ce ˘s-a închinat și a adus jertfe viţelului de aur, a ajuns să mănânce, să bea, să se distreze, la fel, orice idolatru ajunge în stări de decadenţă, la practici necuviincioase, potrivnice firii. Idolatria este relaţională puternic cu desfrâul (în Vechiul Testament se indică acest fapt, în mod particular, dar și în epistolele pauline). Mai ales în societatea spectacolului de astăzi, bazată pe divertisment

și desfrâu generalizat, în contextul ideologic de impunere a unor ideologii și practici potrivnice firii, logica și atitudinea de tip idolatru se pot dezvolta într-un ritm accentuat.

Sfântul Apostol Pavel, după ce explicitează patimile contra firii, ca fiind în legătură cu idolatria, adaugă: „Și precum n-au încercat să aibă pe Dumnezeu în cunoștinţă, așa și Dumnezeu i-a lăsat la mintea lor fără judecată, să facă cele ce nu se cuvin, plini fiind de toată nedreptatea, desfrânate, de viclenie, de lăcomie, de răutate; plini de pizmă, de ucidere, de ceartă, de înșelăciune, de purtări rele, bârfitori, grăitori de rău, urători de Dumnezeu, ocăritori, semeţi, trufași, lăudăroși, născocitori de rele, nesupuși părinţilor, neînţelepţi, călcători de cuvânt, fără dragoste, fără milă” *{Romani* 1,28 – 31).

Sf. Apostol Pavel, în *1 Corinteni* 10,7 – 22, face o trimitere la episodul cu viţelul de aur. El ne îndeamnă stăruitor să fugim de idolatrie și să cultivăm o stare de trezvie, punându-ne încrederea în Dumnezeu, Care ne va întări, inclusiv în momente de ispite, pentru a răbda încercările. Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă: „Nici închinători la idoli să nu vă faceţi […]. Cel căruia i se pare că stă neclintit să ia seama să nu cadă. Nu v-a cuprins ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dar credincios este Dumnezeu; El nu va îngădui să fiţi ispitiţi mai mult decât puteţi, ci odată cu ispita va aduce și scăparea din ea să puteţi răbda. De aceea, iubiţii mei, fugiţi de închinarea la idoli” (7 *Corinteni* 10,12 – 14).

Pentru a avea o înţelegere lucidă a idolatriei este important să înţelegem că nu există o neutralitate în gândirea, în cuvinteleţi în faptele noastre. Neutralitatea este o iluzie, cultivată insidios, inclusiv prin mediile de astăzi, pentru a nu fi ˇîncurajaţi să ne asumăm o responsabilitate. Fie suntem angajaţi într-o viaţă care să ne conducă la asemănarea cu Dumnezeu, fie trăim o existenţă prin care devenim aidoma unui idol al acestei lumi. Creștinul trebuie să înţeleagă faptul că nu există neutralitate în viaţa duhovnicească: fie trăim în Duhul lui Dumnezeu, fie suntem captivii duhului veacului trecător!

G.K. Beale dezvoltă cu mult curaj această perspectivă și evidenţiază concluzia cărţii sale despre idolatrie: devenim asemenea realităţii venerate.

„Ideea centrală a abordării fenomenului idolatriei constă în faptul că oamenii se vor asemăna cu ceea ce venerează. Dumnezeu ne-a făcut după chipul Său și ne-a chemat la asemănarea cu El. Oamenii tot timpul vor reflecta ceva: fie o trăsătură a lui Dumnezeu, fie una a lumii. Dacă oamenii împlinesc voia lui Dumnezeu, vor deveni asemenea Lui; dacă se vor alipi în duhul veacului trecător de o realitate a acestei lumi, vor deveni asemenea realităţii respective.

O asemănare cu idolii acestei lumi este o formă de judecată”[174].

Beale arată că, mai ales, în mentalitatea lumii de astăzi, cultivarea imaginii bune în raport cu lumea, invocarea și promovarea stimei de sine, favorizează o egolatrie în strânsă legătură cu idolatria. Se poate ajunge la o venerare a sinelui, la o cultivare a narcisismului, în care ne îndepărtăm de linia Evangheliei care ne îndeamnă să căutăm cele ale aproapelui, nu pe cele ale noastre. Sărăcia spirituală generată de egoism întărește duhul mândriei și al slavei deșarte, o autosuficienţă, prin care ne închidem în faţa lucrării Dumnezeului Celui viu, rămânând ţintuiţi în duhul lumii.

Beale atrage atenţia asupra manierei subtile, în care un creștin poate fi afectat de logica idolatră, prin imersia în mediile tehnologice. El vorbește de idolul media, arătând că în aceste medii sunt cultivate himere și pot fi realizate mari amăgiri și manipulări. Lumea mediatică devine în mod subtil un idol, noi absorbind duhul acestei lumi ca într-un fel de osmoză mentală. Media fiind extensiile amplificate ale simţurilor noastre cultivă o logică trupească, structurează un duh al acestui veac, devenind captivii duhului grijii de multe.

Beale evidenţiază riscul idolatriei în viaţa Bisericii. în

174 G.K. Beale, *We Become What We Worships* Inter-Varsity Press, Nottingham, 2008, p. 284.

condiţiile» >

În care se caută promovarea unei imagini bune a Bisericii în raport cu lumea, o eficienţă în duhul lumii, o predilecţie spre o misiune a Bisericii, folosindu-se mediile tehnologice și promovând Evanghelia în manieră online, există condiţiile de a ne înstrăina de duhul Evangheliei, structurat prin întruparea concretă a Fiului lui Dumnezeu. Logica idolatră, specifică inclusiv mediilor de astăzi este aniconică, cultivându-se o dematerializare, o dezântrupare din existenţa concretă a vieţii. Logica credinţei creștine se întemeiază pe întrupare, este iconică. Beale arată că atunci când Biserica se angajează într-un demers prin care să placă mai mult lumii decât lui Dumnezeu, ea riscă să fie afectată de idolatrie. încrederea în sistemul creat în interiorul experienţei eclesiale, recursul exagerat la armele lumii (leadership, management, dezvoltare personală, ştiinţă, et[.), slăbesc întemeierea pe Revelaţia creștină, conduc la atitudini deschise idolatriei. în acest sens, Beale menţionează:

„Când Biserica urmărește să rezolve problemele, recurgând în mod fundamental la managementul specific afacerilor și corporaţiilor, la psihologie, în detrimentul Revelaţiei creștine, ea se întemeiază mai mult pe om decât pe Dumnezeu. Este o aceeași atitudine cu a liderilor religioși ai poporului lui Israel din vremea Mântuitorului Hristos, Acesta atrăgându-le atenţia că «[...] lăsând porunca lui Dumnezeu, ţineţi datina oamenilor» *(Marcu* 7,8). [...] Evanghelia ne arată că toţi cei care au absolutizat formele unei tradiţii omenești, au sărăcit spiritual, neputând să mai recunoască prezenţa Dumnezeului Celui viu. [...] Dezvoltarea soluţiilor bisericești, prin încrederea în înţelepciunea omenească, mai mult decât în cea dumnezeiască, întrupată în sfinţii lui Dumnezeu reprezintă o înstrăinare faţă de duhul Evangheliei. Se dezvoltă, astfel, o înţelepciune autonomă în raport cu experienţa duhovnicească a Bisericii, pecetluită de Duhul Sfânt. Când această înţelepciune autonomă devine prioritară în raport

cu înţelepciunea Cuvântului lui Dumnezeu, ea se transformă într-o înţelepciune idolatră, precum cea a fariseilor, a cărturarilor și a arhiereilor din vremea Mântuitorului Iisus Hristos”[175].

Soluţia pentru a depăși logica și atitudinea de tip idolatru este de a depăși duhul acestei lumi, pentru a ne împărtăși de Duhul lui Dumnezeu, trăit în viaţa Bisericii, pe linia Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. Este nevoie de o angajare, trup și suflet. Nu se poate ajunge la o înnoire a vieţii, cultivând confortul şi comoditatea unei credinţe împărtășite online sau televizual. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiţie a Bisericii mărturisesc cu putere importanţa angajării trupului în viaţa duhovnicească. înnoirea minţii se reflectă în trup. Reciproc, pentru a dobândi o înnoire a minţii este nevoie de o jertfii, inclusiv a trupului, care să exprime concret o raportare de tip duhovnicesc.

Sf. Apostol Pavel sintetizează această perspectivă și îndemnul său este reprezentativ pentru a depăși logica idolatră a acestui veac trecător: „Vă îndemn, fraţilor, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfăţișaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească, și să nu vă potriviţi cu acest veac, ci să vă schimbaţi prin înnoirea minţii, ca să deosebiţi care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit” *{Romani* 12,1 – 2).

7.3. *Substituirea transcendenţei prin sistemul tehnologic* în anul 1842, Ada Lovelace spunea că un motor analitic nu poate face altceva decât să reproducă într-un mod performant ceea ce i se oferă de către om. Cu alte cuvinte, el nu poate fi original (ceea ce primește aceea reproduce). începând cu anii 1980 se dezvoltă în cercetarea din domeniul inteligenţei artificiale o tendinţă numită conexionistă care evidenţiază emergenţa dintre om și calculator. Daniel Hillis, Marvin Minsky, arată că prin conectarea constantă dintre om și calculator se poate

175 G.K. Beale, *We Become What We Worship,* pp. 302-303.

ajunge la dezvoltarea unei inteligenţe artificiale care să gândească într-un mod imprevizibil. Dezvoltarea simulărilor în mediul virtual au condus le reprezentări ale realităţii care devin mai reale decât realitatea fizică. Simularea seduce, fascinează, generând puternice închipuiri de sine.

Educaţia puternic digitalizată în ultimii ani (și trendul se amplifică în acest sens) are un efect de slăbire a capacităţii de reflecţie a copilului, a creativităţii, mintea lui fiind atinsă de pasivitate și de orientarea de a reproduce anumite frânturi de informaţii, furnizate prin mediul tehnologic. Stephen Talbott a arătat în cartea *The Future Does Not Compute: Warnings from the Internet,* efectele negative asupra gândirii copiilor prin educaţia digitalizată. Sherry Turkle arată cum conectivitatea dată de mediul virtual generează iluzii, decuplări de la realitate. Ea vorbea cu un student de la MIT, care interacţionând prin intermediul mediului virtual, cu profesorul Marvin Minsky, comentând unele afirmaţii ale acestuia, a ajuns să creadă că este ca Marvin Minsky.

Turkle evidenţiază riscul unei vieţi trăite pe ecran care substituie viaţa efectivă cu o existentă virtuală.»

„Fără o înţelegere profundă a existenţei simulate în mediul virtual nu vom înţelege consecinţele unui asemenea mod de a fi. Experienţa simulată în mediul virtual nu ne ajută să ne schimbăm în bine, să ne îmbunătăţim propria situaţie sau pe cea a lumii reale. Ea ne cultivă o conștiinţă în stare de visare, transformându-ne în executând ai unor fantasme. Pentru orice cunoaştere autentică imperativul cunoaşterii de sine este un reper pentru înţelegerea profundă a sinelui și a lumii.

În viaţa trăită pe ecran, conectată la ecran, simulată în mediul virtual nu mai există cunoaştere de sine”[176], îngrijorările privind ritmul accelerat al dezvoltării tehnologiei, al manierei în care acestea modelează mediul

176 Sherry Turkle, *Life on the Screen,* Simon and Schuster Paperbacks, New York, 1995, p. 269. Detalii în acest sens pot fi găsite în analiza făcută de Sherry Turkle, în lucrarea *Simulation and Discontents,* MIT Press, 2009.

în care trăim, precum și relaţia cu sufletul propriu, cu trupul nostru, cu ceilalţi, sunt exprimate inclusiv de către cei implicaţi în corporaţii ce se ocupă cu dezvoltarea tehnologiei. De exemplu, Bill Joy, fost CE-O la Sun Microsystems, într-un articol din magazinul *Wired,* publicat în anul 2000 și intitulat *Why the Future Does Not Need Us* îşi exprimă îngrijorarea privind convergenţa dintre robotică, ingineriile genetice și nanotehnologii, precum și dezvoltarea accelerată a acestora. El preciza în acest sens:

„Am mers oare prea departe cu dezvoltarea tehnologiei astfel încât să o mai putem controla? Nu cred că am atins încă acel punct, dar nu suntem departe și este îngrijorător că nu încercăm să deţinem control, angajându-ne într-o creștere exponenţială a tehnologiei. Poate este ultima noastră șansă să înţelegem riscul ca viitorul să fie făcut fără noi sau împotriva noastră ca oameni, în condiţiile în care tehnologia dobândește o ascendenţă tot mai mare asupra vieţilor noastre”[177].

Dezvoltarea tehnologiei determină formarea unui sistem în care transcendenţa este eliminată, imanenţa fiind absolutizată. Inclusiv, viaţa veșnică nu mai presupune o existenţă transcendentă, ci o continuare a vieţii în planul imanenţei. Ray Kurzweil propune o astfel de veșnicie, prin depășirea mortalităţii trupului, în sensul în care inteligenţa și memoria minţii sunt descărcate din creier în calculator.

Prin tehnologie ni se oferă promisiunea veșniciei. Frank Ţipler în lucrarea *The Physics of Immortality* se angajează pe o linie asemănătoare cu Ray Kurzweil. Practic, pentru aceștia, dar și pentru alţi cercetători din inteligenţa artificială și neuroștiinţe, sufletul nu reprezintă decât o colecţie care însumează memoria, experienţa și gândurile noastre. Pe această linie, *sufletul se reduce la informaţie. Este o perspectivă seducătoare, mai ales, pentru cei care lucrează în informatică, în robotică, în inteligenţa artificială, în general în domenii ale tehnologiei*

177 Noreen Herzfeld, *Tehnology and Religion,* Templeton Press, Washington DC, 2009, p. 5.

informaţiei.

De asemenea, în genetică, Francis Crik menţionează că bucuriile şi întristările noastre, amintirile şi ambiţiile, emoţiile şi libertatea, de fapt ceea ce trăim, nu reprezintă altceva decât reţele neuronale. Suntem reduși la pachete de neuroni. Identitatea nu este dată însă de suportul material, creierul, ci de informaţia existentă în reţelele neuronale ale creierului. Așadar, *identitatea noastră, sufletul și viaţa noastră sunt reduse la informaţie. În această perspectivă, sufletul devine prizonierul imanenţei.*

Pe lângă eliminarea transcendenţei prin tehnologie, aceasta dezvoltă o puternică gândire și o puternică atitudine anti-iconică, pledând pentru o dematerializare, pe o desconsiderare a materiei (mediul virtual și cyberspace-wZ *nu au nevoie să se întrupeze într-o realitate materială). Este o continuare a gândirii gnostice.* Inclusiv, de exemplu, în cazul lui Kurzweil, veșnicia este asociată cu dematerializarea. Ceea ce rămâne în veșnicie este o inteligenţă neîntrupată, o memorie a unor amintiri, gânduri și trăiri care nu mai este întrupată. *Cyberspace-ul* devine casa minţii neîntrupate.

Din perspectivă creștină, inclusiv în *Crez,* mărturisim că așteptăm învierea morţilor, inclusiv a trupurilor celor adormiţi. Aceasta este mărturisirea credinţei creştine. înnoirea creaţiei, cerul nou şi pământul nou, anunţate în Sfânta Scriptură, presupun o transfigurare care exprimă legătura profundă dintre transcendent și imanent.

Adepţii proiectului utopic prin care se urmărește dobândirea veșniciei nu vorbesc de o înnoire, ci de o continuare a existentei creaţiei în formele actuale. Este o diferenţă de perspectivă fundamentală. *Una este înnoirea care implică transcendentul, altceva este o continuare la nesfârșit a formelor încapsulate exclusiv în realitatea imanentă.*

Cuvântul *cyberspace* este invocat în romanul *Neuromancer* al lui William Gibson în 1984 și se referă la spaţiul în care medierea existenţei se face prin calculator, fiind interfaţa interacţiunii dintre biţii digitali și conștiinţa

umană, dintre silicon și sufletul omului. Douglas Groothuis, în lucrarea *The Soul în Cyber-Space* din 1997, face o analiză consistentă a felului în care puterile sufletești ale omului sunt afectate în *cyberspace. Pe măsură ce tehnologiile informaţiei avansează, se dezvoltă o tehnofilie, o investire a tehnologiei cu autoritate religioasă, o încredere mesianică faţă de promisiunile generate de progresul tehnologic. Tehnologia devine noua religie a societăţii de astăzi, întrucât existenţa nu poate fi concepută fără ea, totul gravitează în jurul tehnologiei, felul în care trăim, comunicăm, muncim, ne rugăm este mediat prin intermediul tehnologiei care-L substituie pe Dumnezeu.*

Neil Postman, în lucrarea *The End of Education* din 1995, precizează și fundamentează dimensiunea religioasă a tehnologiei. *Cyberspace-ul* devine mediul promovării fantasmelor în care există o transcendere a spaţiului și a timpului, a trupului și a familiei, a creaţiei făcute de Dumnezeu. Mark Slouka analizează aceste implicaţii în *War of the Worids: Cyberspace and the High-Tech Assault on Reality* din 1995. Slouka arată în această lucrare distincţia dintre carte și *cyberspace.* Cartea este liniară, textul cărţii imprimate permite răgazul unei anumite adunări la nivelul minţii. Comunicarea din *cyberspace* este non-liniară. Mediul afectează atât conţinutul, cât şi maniera comunicării, evidenţiindu-se că tehnologia nu este neutră. Slouka arată în lucrarea amintită mai sus, publicată la Basic Books, New York în 1995 că „tehnologia nu este o forţă neutră; ea ne influenţează comportamentul, ne redefinește valorile și ne reconstituie vieţile într-o manieră pe care nu o putem previziona[178]”.

Din moment ce tehnologia nu este neutră, ea întrupează un anumit duh. Mai mulţi autori au evidenţiat că starea de spirit semnificativă exprimată prin mediile tehnologiei actuale este cea de autonomie. Acest spirit de autonomie este prezent, extins și amplificat prin

178 Mark Slouka, *War of the Worlds: Cyberspace and the High-Tech Assault on Reality,* Basic Books, New York, 2005, p. 8.

tehnologiile de astăzi. împărtășirea de acest duh cultivă o iubire a sinelui, o diluare a nobleţei sufleteşti înţelese ca stare de jertfa, de sacrificiu și de dăruire faţă de ceilalţi. Narcisismul cultivat în mediile tehnologice ne determină să ne angajăm într-un mod de a fi prin care urmărim sistematic realizarea propriei voi. într-un asemenea demers există premisele diminuării și pierderii harului.

Având în vedere aceste lucruri, se pune întrebarea: în ce măsură, într-un mediu tehnologic structurat de duhul lumii, se poate împărtăși harul? în condiţiile actuale, în societatea informaţională de astăzi, există o mentalitate bazată pe încrederea în propriile puteri. Și se constată în societatea de astăzi o apăsare tot mai mare, un efect și al diminuării harului, întrucât pe măsură ce suntem plini de noi înșine și ne gonflăm ego-ul prin tehnologiile de astăzi, Dumnezeu, Care este o prezenţă discretă, delicată și cu bun simţ, Se retrage pentru a ne lăsa să ne manifestăm în conformitate cu propria voie. Dumnezeu nu impune harul, ci-l propune. Experienţa harului este împărtășită pe măsura lepădării de sine, a asumării Crucii, a angajării într-o viaţă de despătimire. în *cyberspace,* mediul tehnologiilor informaţiei de astăzi, pare dificilă împărtășirea și comunicarea unei astfel de existenţe.

Albert Borgman arată că mediile tehnologice actuale eludează nu doar transcendenţa, ci și contingenţa. Realitatea contingenţă este substituită de un mediu tehnologic artificial care acaparează tot mai mult din existenţa lumii. Pentru o manifestare a lucrării harului este nevoie de o conștiinţă în ceea ce privește transcendenţa și contingenţa lumii. Disoluţia realităţii date, efective este împlinită în mediul virtual, construit în mod artificial. Harul se manifestă în creaţia dată a lui Dum)

nezeu, activând raţionalitatea dumnezeiască a lumii. Mediul virtual este un artefact construit ce implică o inteligenţă artificială.

Doar în măsura în care reușim să depășim seducţia și fascinaţia fantasmelor generate de mediul virtual ne putem angaja pe o cale de dobândire a harului. Experienţa

harului nu se dezvăluie într-o existenţă amăgitoare și amăgită. Doar depășind închipuirile de sine putem să ne pregătim pentru a vedea lucrarea lui Dumnezeu în propria viaţă și în lume.

Teologia mediata prin intermediul mediilor tehnologice actuale

8.1. *Teologie și tehnologie*

În ultimul timp ˇs-a dezvoltat un domeniu în care ˇs-a consolidat cercetarea cu privire la relaţia dintre teologie și știinţă, însă mai puţin au fost abordate aspecte care vizează impactul tehnologiei asupra teologiei. în contextul societăţii tehnicizate de astăzi, tehnologia domină atât știinţa, cât și teologia. Dacă în domeniul dialogului dintre credinţă și raţiune, dintre teologie și știinţă prevalează ideile, tehnologia impune ca teren al discuţiilor practica. Aplicaţiile practice din tehnologie devin definitorii pentru orientarea cercetării științifice. Similar, teologia, pentru a avea o șansă, trebuie să fie conectată la mediile tehnologice și transmisă într-o formă tehnicizată.

Se constată că lumea se modifică mai mult prin practică, decât prin idei. Tehno-secularismul ˇs-a impus prin aplicaţii practice ale tehnologiilor informaţiei, biotehnologiilor și nanotehnologiilor. *Smartphone-ul și Internetul au secularizat lumea mai mult decât ideile lui Darwin sau Marx. Tehnologia nu reprezintă o cunoaştere descriptivă, așa cum o face știinţa, ci o practică efectivă. Modul impus de a fi și de a face, de a trăi efectiv prin tehnologie ne induce, inclusiv, o reprezentare a lumii. În aceste condiţii, tehnologia influenţează semnificativ teologia.*

Mai mulţi autori arată că Dumnezeul ameninţat de realizările tehnologice este un „Dumnezeu al golurilor”. De exemplu, Alden Verhey arată că sunt mai mulţi credincioși care au criticat noile descoperiri științifice sau inovaţiile tehnologice, afirmând că Dumnezeu riscă să fie substituit de acestea sau că majestatea divină este lezată prin orgoliul omului. Verhey arată că un asemenea „Dumnezeu” reprezintă o măsură a ignoranţei umane și a fricii, un

„Dumnezeu al golurilor”. Dumnezeu este invocat prin acele goluri care încă nu sunt umplute de tehnologie. Verhey dă exemplul lui Newton, care a descoperit anumite neregularităţi în mișcarea anumitor planete, neputând să le explice prin teoria gravitaţiei, le-a pus pe seama lui Dumnezeu. Ulterior, prin cercetările unor astronomi, acele neregularităţi au fost explicate într-o cheie naturalistă, ipoteza Dumnezeu nemaifiind necesară.

Verhey arată că o critică a prometeismului riscă să conducă la o înţelegere antropomorfică a lui Dumnezeu. „Dumnezeul golurilor”, înţeles ca fiind Cel care acţionează atunci când limitele omului sunt atinse, nu se găsește în Sfânta Scriptură. înţelegerea lui Dumnezeu în această perspectivă I˘I poate transforma pe Acesta într-un rival antropomorfizat. în condiţiile în care se rămâne la critică a atitudinii prometeice și la o percepere a lui Dumnezeu ca o superputere, Verhey arată că sunt actualizate vechi anxietăţi din istorie.

Atunci când prerogativele lui Dumnezeu sunt apărate, considerându-se că anumite puteri trebuie să fie rezervate doar Lui, nu și omului, există riscul antropomorfizării credinţei. Rezultatul ar putea fi

„[…] zeificarea Dumnezeului Celui Viu, în care printr-o teocraţie prometeică se hotărăște care sunt atributele exclusive ale lui Dumnezeu, pe care omul nu le poate atinge Această înţelegere conduce la o credinţă într-un «Dumnezeu al golurilor» ce cultivă o pietate emoţională[179]”.

Cercetarea privind relaţia dintre teologie și tehnologie este de actualitate, întrucât tehnologia are un impact mai mare în raport cu știinţa. *Cunoaşterea tehnicistă devine paradigmatică. Dacă timp de mai multe secole tehnologia a fost receptată ca aplicaţie practică a cunoaşterii teoretice, astăzi nu se poate imagina o știinţă fără ca ea să se întemeieze pe aplicaţii tehnologice.*

179 Patrick Hopkins, „Protecting God From Science and Technology: How Religious Criticism of Biotechnologies Backfire”, în: *Zygon,* vol. 37, nr. 2, pp. 338-339.

Tehnologia determină cunoaşterea în societatea informaţională de astăzi. În această paradigmă a tehnicizării cunoaşterii și a vieţii, inclusiv teologia riscă să devină tehnologie (pe linia promovată de Eunomie, în spirit gnostic). Tehnologia îşi arogă competenţe specifice religiei, invocând dezideratul de a fi depășită condiţia umană, de a depăși realitatea morţii. Transcendenţa impusă prin tehnologie este, însă, una imanentizată, care-l ţine pe om în condiţia sa căzută, perpetuând la infinit această stare.

Fascinaţia tehnologiei, atunci când este promisă condiţia postumană sau transumană, este una care nu poate fi neglijată, ea generând trăiri învecinate cu aspiraţiile religioase. Credinţa invocată în marile tradiţii religioase dezvăluie încrederea în nemurire, însă omul îşi păstrează condiţia umană. Transcendenţa invocată de tehnologie este una prin care omul trebuie să-și depășească propria condiţie. Preţul veșniciei tehnologice este renunţarea la ceea ce ţine de profunzimea naturii umane, în religia tehnologiei, omul, pentru a dobândi eternitatea, pentru a se putea împlini trebuie să renunţe la condiţia sa. Dorinţa de a transcende condiţia umană prin tehnologie reprezintă visul transumanismului.

Sunt unii autori (de exemplu Hurd, în 2001) care evidenţiază asemănările dintre religie și tehnologie. Aceștia precizează că ambele sunt construcţii umane. *Karl Barth, darsi alţi teologi, au făcut distincţie între credinţa vie şi experienţa acesteia în Duhul Evangheliei Mântuitorului Hristos și religie. Pentru aceștia, inclusiv religia este o invenţie omenească, astfel încât prin doctrinele și ritualurile propuse să se asigure securitatea sufletească a omului. Percepţia creștinismului ca religie inhibă posibilitatea primirii și trăirii Revelaţiei Dumnezeului Celui viu întrupat în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. În această perspectivă, trăirea credinţei ca religie și asumarea tehnologiei ca religie reprezintă obstacole serioase în receptarea și experienţa Cuvântului viu și ziditor al lui Dumnezeu.*

Pe linia echivalării tehnologiei cu religia se fundamentează demersul de a dezvolta o experienţă religioasă prin intermediul mediilor tehnologice actuale. Brenda Brasher, în lucrarea sa din 2001 *Give Me That Online Religion,* arată că religia prin tehnologie va constitui o parte integrantă a viitorului societăţii noastre. Căutarea spirituală prin intermediul Internetului este o practică tot mai întâlnită. O altă autoare, Genevive Bell, arăta în 2004 felul în care mediile tehnologice diversifică experienţele religioase, oferind noi și multiple oportunităţi. Aceste autoare prezintă mai multe website-uri, structurate pentru a promova aspecte ale tradiţiei creștine, iudaice, islamice, hinduse și budiste. Toate acestea și interacţiunile specifice mediilor online evidenţiază reciprocitatea dintre religie și tehnologie, felul în care se materializează o epocă a tehno-religiei, în care religia și tehnologia sunt unite în căutarea unui sens transcendent. Din perspectiva Evangheliei, această transcendenţă propusă și trăită în mediul online este una amăgitoare.

Rămânând în sfera creștinismului, în mediul online sunt promovate mai multe biserici pe Internet, diferite comunităţi virtuale. Acestea îşi motivează demersul prin accesibilitatea largă. Oamenii, indiferent de vârstă, de condiţia specială, de locul geografic se pot conecta ușor în cadrul comunităţilor virtuale respective. Biserica din mediul online poate exprima eficient esenţa comunităţii eclesiale, prin comunicare și comuniune, dincolo de orice graniţă și condiţionare. Cuvântul lui Dumnezeu poate fi propovăduit la toată lumea. Evanghelizarea online cunoaşte o dinamică aparte.[180]

Aceste biserici ale Internetului nu se limitează doar

---

180 Unele exemple ale creștinismului virtual pot fi întâlnite pe: www.greatchurchwebsites. org (website realizat de David Gillaspey pentru bisericile americane de pe Internet); online-churches.net (sunt mai multe comunităţi virtuale, interacţiuni și discuţii religioase, folosindu-se mediile online). Prima biserică din *cyberspace* (www.godweb.org/indexlhtml) a fost fondată de Charles Henderson. Mai multe exemple de comunităţi virtuale pot fi întâlnite pe www.virtualchurch.org;jesus-connect.net; webchurch.org; cyber-church.com.

la răspândirea mesajului evanghelic, ci propun un nou mod de existenţă comunitară, de trăire a Evangheliei în mediile online, depășindu-se formele convenţionale şi tradiţionale. în comunităţile web este căutată o nouă» >»

expresie de împărtășire a credinţei. Aceste biserici nu revendică doar o anumită complementaritate cu ceea ce se trăiește în cadrul comunităţilor fizice, în cadrul întâlnirilor faţă către faţă, ci pledează pentru substituirea realului cu virtualul. *Mediul online este prezentat ca fiind unul mai sigur și mai propice pentru trăirea credinţei. Pentru a fi ˇîn acord cu linia promovată în societatea tehnicizată, ni se spune că este important să înţelegem că Biserica viitorului este una a mediului online, că teologia viitorului este o tehnologie prin care expresia credinţei reprezintă o formă digitalizată.*

George Miller menţionează că bisericile Internetului reprezintă o binecuvântare pentru creștinism:

A trăi iubirea creștină în mediul online în cadrul unei comunităţi virtuale reprezintă o nouă binecuvântare. Chiar dacă nu ne-am întâlnit niciodată faţă către faţă, Dumnezeu ne cunoaşte inimile și experienţa dragostei creștine dintre oameni nu mai este mijlocită de preoţi. în aceste comunităţi suntem noi și

Dumnezeu, putem să ne împărtășim unii de alţii, într-o legătură cu Dumnezeu”[181].

Nu doar Biserica se transferă în *cyberspace,* ci și teologia. Se vorbește deja de o *cyberteologie,* o teologie dezvoltată în mediul online, care-i conectează pe oameni în

---

181 Susan Ella George, *Religion and Technology in the 2T Century: Faith in the E-World,* Information Science Publishing, Chicago, 2006, p. 267. Observăm cum mediul online scurtcircuitează o înțelegere ierarhică, fiind prezentat ca mediul de trăire a legăturii directe dintre Dumnezeu și om. Există și poziții contrare la această linie. Blake Atwood menționează că internetul nu poate substitui Biserica; practic, comunitatea virtuală nu poate înlocui comunitatea eclesială. El consideră ca fiind absurdă ideea de a merge la biserică printr-o simplă conexiune la mediul online. Mai multe referințe cu privire la bisericile online pot fi consultate în: Atwood - *The Postmodernchristian - The Internet Churchy* 2001 ; Gorn - *The ultimate Diaspora: Religion in the Perpetual Present of Cyberspace,* 2004; Hughes - *Virtual Communities,* 2000; Miller - *Thoughts about Internet Church,* 2002.

acest mediu. *Cyberteologia* este relaţională de teologia Internetului și de cea difuzată prin intermediul *social media.* Pe website-ul *cyberteologiei* (cybertheology˙net) sunt furnizate mai multe aspecte cu privire la identitatea și conţinutul acestui mod tehnicizat de a teologhisi. În lucrarea *Cyberspace,* Jennifer Cobb Kreisberg evidenţiază reciprocitatea dintre emergenţa noilor tehnologii și devenirea spirituală prin intermediul acestora. Charles Henderson explică despre felul în care Internetul devine o metaforă pentru Dumnezeu.

Henderson menţionează că *cyberteologia* nu înseamnă o trădare a vocaţiei teologiei, ci exprimă o extindere a posibilităţilor teologice.

„Dumnezeul prezentat de *cyberteologie* este unul mai mare decât Cel conceput în teologia tradiţională, exprimată prin forme convenţionale. Internetul ne poate ajuta să-i conectăm pe mai mulţi oamenila Dumnezeu[182]”.

Din perspectivă teologică este important să înţelegem că teologia nu se reduce la informaţie, iar mediulprin care Cuvântul lui Dumnezeu este împărtășit este relevant. Nu doar conţinutul contează, ci și forma, mediul în care este imprimat conţinutul. Revelaţia dumnezeiască este împlinită în Persoana lui Iisus Hristos. Mântuitorul, nu doar prin învăţătura Sa, ci și prin viaţa Sa ne arată Calea Adevărului. Dumnezeul întrupat, Dumnezeul Creator și Mântuitor al întregii creaţii a ales un anumit mediu prin care ˇS-a revelat. EI ˇS-a întrupat ca Fiu al Omului. Persoana Mântuitorului reprezintă mediul prin care Cuvântul lui Dumnezeu ˇS-a descoperit lumii informa maximă. Trupul tainic al Persoanei Mântuitorului constituie Biserica Sa. Dumnezeu a ales să comunice și să fie prezent într-un asemenea mediu, să se descopere prin

182 S.A. George, *Religion and Tchnology...,* p. 184. Mai multe referinţe cu privier la *cyberteologie* pot fi consultate în: Borowik - Dabrowska, *Cybertheology,* 2004; Furse, *Theology of Robots,* 2001; Hayes - Bohanan, *Toward a Theology of the Web: Pierre Teilhard de Chardin and Cyberconsciousness,* 2005; Carrigan, *Seeking God in Cyberspace: Religion and the Internet,* 2001.

trup și să fie continuu prezent în trupul Său tainic: Biserica. La Cina cea de Taină le-a spus Apostolilor să-și aducă aminte de El, Jacând ceea ce El a făcut atunci: prima liturghie, prima Euharistie, prin care Apostolii ˇs-au împărtășit de trupul și sângele Mântuitorului. El nu le-a cerut Apostolilor să-și aducă aminte de învățătura Sa, de anumite informaţii, întrucât învăţătura Sa ˇS-a întrupat în jertfa Sa, în moartea pe Cruce și în învierea cu trupul. Cuvântul ˇS-a împlinit prin Euharistie. Mântuitorul a cerut Apostolilor (valabil pentru toţi credincioșii) să se împărtășească [u trupul și sângele Său, nu cu un suflet sau cu o minte dezântrupată.

Pentru mentalitatea de astăzi, prezentă inclusiv în religia online, o mentalitate fundamentată pe dezântrupare, este esenţial să redescoperim ceea ce Hristos Domnul le-a cerut Apostolilor, ceea ce se cere practic fiecărui credincios care intenţionează să se angajeze pe calea Apostolilor și a martirilor, a celor care au fost martori ai lui Hristos Cel răstignit și înviat.

Sunt unii autori care evidenţiază nu doar faptul că mediile tehnologiei actuale sunt înstrăinate de Duhul lui Dumnezeu, ci prin faptul că interiorizând duhul lumii, printr-o radicală autonomizare, se poate ajunge la o tehno-demonologie. Bronisław Szerszynski folosește această sintagmă (de tehnodemonologie), arătând că este importantă acţiunea de a denumi și de a înţelege semnificaţia tehno-demonilor. Pentru aceasta, el consideră că este relevantă relaţia dintre oameni şi artefacte (îl indică pe Bruno Latour pentru această direcţie).

Szerszynski consideră o primă formă de manifestare a tehnodemonilor, *stoicheia teu kosmou,* elementele universului, care în momentul în care sunt absolutizate, din mijloace devin scopuri. în aceste condiţii, ele orientează viaţa. Când tehnica devine o forţă dominantă de acţiune şi *>» îi* de gândire, prin care existenţa este orientată, prin autonomia sa riscă să devină un sistem auto-suficient. în această logică, totul este determinat de o logică bazată pe autonomie. Existenţa este una marcată de

determinism. Determinismul tehnologic indică o astfel de existenţă condiţionată a omului, în care libertatea este profund afectată. Gary Banham arată că zeii din antichitatea babilonică sau greacă erau unii subsumaţi destinului, pe când îngerii din iudaism și creștinism sunt percepuţi ca fiinţe libere. Atunci când Lucifer, folosindu-şi libertatea, se răzvrătește, el se divide în sine însuși, se auto-fragmentează și se angajează într-o logică a autonomiei. Această logică răspândește în lume o condiţionare de tip determinist, instalează în istorie o raportare fatalistă cu privire la supremaţia destinului, fiind avariată libertatea.

Szerszynski consideră că un alt agent al tehnodemonologiei îl constituie *dynameis. Stoicheia* și *dynameis* (puterile) sunt tehnodemoni care sunt analizaţi de Szerszynski în condiţiile sistemului tehnologic, înţeles în condiţiile definirii acestuia de către Jacques Ellul. Acţionând, prin *stoicheia* și *dynameis,* tehnologia devine o formă de idolatrie. *Stoicheia* pot deveni tehnodemoni atunci când sunt înălţate din poziţia lor slabă de principii, elemente sau legi ale universului, într-una în care devin stăpâni ai universului. Absolutizarea legii conduce la o tehnodemonie, resimţită inclusiv în tehnocraţia de tip birocratic, în excesiva reglementare a existenţei din sistemul birocraţiei tehnice de astăzi. *Dynameis,* atunci când se manifestă ca puteri ce pot deveni imprevizibile și de necontrolat, pot deveni tehnodemoni. Acest tip de tehnodemon se manifestă atunci când mediul tehnologic excede capacitatea omului de a-l controla, atunci când aceste medii exercită o putere, o atracţie și o fascinaţie asupra omului, astfel încât acesta devine dependent tehnologic, incapabil să trăiască în mod liber și demn în raport cu tehnologia.

Karl Barth arată că îngerii îi aparţin doar lui Dumnezeu, în timp ce oamenii îi aparţin lui Dumnezeu și lor înșiși. Sunt unii care susţin că tehnologia aparţine lui Dumnezeu și omului, nu ei înșeși. înţelegerea secularizată cu privire la implicaţiile tehnologiei ar putea să conducă la

un determinism tehnologic, în care tehnologia să devină o forţă în ea însăși, o forţă autonomă prin care este configurată existenţa omului. Pentru a depăși acest determinism este nevoie de o analiză a naturii tehnologiei din perspectivă teologică. Relaţionarea dintre tehnologie și teologie este fundamentală pentru a înţelege natura și implicaţiile tehnologiei. în acest sens, Szerszynski menţionează:

„Aspiraţia omului de a face în mod radical tehnologia ca fiind *a noastră,* pentru a o utiliza în scopuri secundare, poate fi văzută ca o încercare a umanităţii de a-și face proprii îngeri, proprii slujitori, pentru o extindere infinită a propriilor puteri. Este ironic că tocmai prin această atitudine, tehnologia se transformă într-o forţă care-și aparţine sieși, urmărindu-și în mod autonom traseul său de dezvoltare, devenind astfel o forţă demonică care-l controlează pe om [...]. Pentru a înţelege implicaţiile acestei transformări este fundamental ca cercetarea naturii tehnologiei, a implicaţiilor sale de tip demonic să constituie un important proiect teologic. Fără un asemenea demers, riscăm să hrănim tehnodemonii pe care i-am dezlegat, în loc să repunem tehnologia la locul ei adecvat în cadrul

— „191 creaţiei J. Bronisław Szerszynski, „Techno-demonology", în: *Ecotheology,* nr. 11,2006, pp. 72 – 73.

Tehnologia indică nu doar autonomia, ci reflectă și patima iubirii de sine (Sfinţii Părinţi ne atrag atenţia asupra gravităţii acestei patimi). Narcisismul este reflectat în tehnologiile actuale, întrucât tehnologia de astăzi este un mediu de reflectare a imaginii omului. Imaginaţia este un motor central pentru generarea tehnologiilor actuale. Mașina lui Turing exprimă această capacitate de reflectare a omului prin tehnologie. Turing a fost interesat nu atât în legătura dintre minte și structurile biologice ale reţelelor neuronale, cât în a identifica structurile logice ale activităţii minţii pentru a le reproduce artificial în mediul tehnologic al unei mașini gânditoare. Cu alte cuvinte,

gândirea, lucrarea minţii poate fi reprodusă în orice mediu în care sunt replicate structurile logice ale gândirii, inclusiv într-o mașină. Turing ˇs-a angajat în construirea acelui mediu care să reflecte gândirea omului. Pe această linie ˇs-a dezvoltat cercetarea din domeniul inteligenţei artificiale.

Dezvoltarea inteligenţei artificiale a condus la o viaţă artificială și la generarea unor comunităţi virtuale. în această perspectivă, tehnologia este percepută ca fiind cea care conectează oamenii, nu ca cea care-i separă, având un rol semnificativ în consolidarea conștiinţei apartenenţei la o comunitate. Dar despre ce comunitate poate fi vorba? Pot fi ˇîmplinite aspiraţiile profunde ale omului în cadrul unei comunităţi virtuale? Poate fi pregustată realitatea împărăţiei lui Dumnezeu în mediul online? Poate fi extins trupul mistic al lui Hristos în mediul online? Sunt interogaţii care necesită o reflecţie onestă, înrădăcinată în Duhul și Adevărul Evangheliei mântuitoare a Domnului Hristos.

John Caiazza, în studiul său din 2005, arată că noua formă a secularismului de astăzi este dată de tehnologie. De aceea, el numește tehnosecularismul agentul secularizant cel mai eficient pentru societatea de astăzi. Tehnologia se impune atât în faţa teologiei, cât și în faţa științei. în aceste condiţii, tehnologia reconfigurează moștenirea științifică și religioasă (el se referă în mod particular la creștinism).

Astăzi, succesul secularismului nu se datorează atât prin impunerea unor concepţii științifice în faţa unor convingeri religioase, cât prin ascendenţa tehnologiei deopotrivă faţă de știinţă și faţă de teologie.

Caiazza analizează în context istoric, plecând de la sintagma *între Atena şi Ierusalim,* folosită de Tertulian, felul în care cunoaşterea în Tradiţia occidentală ˇs-a format prin sinteza dintre cunoaşterea revelată și cea seculară. Creștinismul, considerat de Caiazza ca fiind religia revelată, a interiorizat și a transfigurat mai multe repere ale cunoaşterii profane. Vitalitatea și unicitatea

Tradiţiei occidentale sunt date de această sinteză, în opinia lui Caiazza. Acesta arată că ceea ce poate fi numită *creativitatea* lui Dumnezeu în calitate de Creator constituie realitatea care permite o legătură edificatoare între teologie și știinţă. Această relaţie este obstrucţionată și deturnată prin colonizarea întregii existenţe prin intermediul tehnologiei[183].

John Caiazza, la multiplele reacţii cu privire la studiul său despre tehnosecularism din 2005, publică un alt studiu în 2006, intitulat „The Athens/Jerusalem Template and the Techno-Secularism thesis – Kicking the Can Down the Road". *Caiazza precizează că a inventat termenul de* tehnosecularism *pentru a indica faptul că fenomenul tehnologiei face irelevant conflictul dintre teologie și știinţă, din trecut și din prezent. Caiazza arată că Atena și Ierusalimul reprezintă două modele în istorie de promovare a unei cunoaşteri distincte. Atena reprezintă modelul cunoaşterii seculare, ilustrată prin înţelepciunea filosofilor din antichitate. Ierusalimul reprezintă cunoaşterea revelată, exprimată prin*

Sfânta Scriptură, prin Legea și profeţiile împlinite în Persoana lui Iisus Hristos. Fiecare model are propria epistemologie, unul bazat pe raţiune, altul pe credinţă. Tensiunea dintre credinţă și raţiune a fost un factor semnificativ în generarea unei tradiţii consistente în planul gândirii în contextul european. Jeffrey Hart de la Universitatea din Dartmouth arată că această tensiune dintre credinţă și raţiune a constituit suportul narativ pentru înţelegerea istoriei occidentale.

Caiazza consideră că tensiunea dintre teologie și

183 Concepția lui John Caiazza despre tehnosecularism este evaluată de către Gordon Kaufman în „Techno-Secularism and Revealed Religion: Some Problems with Caiazza's Analysis", în: *Zygon,* vol. 40, nr. 2, iunie 2005; de către Varadoraja Roman în „TechnoSecularism: Comments and Reflections", în: *Zygon,* vol. 40, nr. 4, decembrie 2005; Ted Peters, „Techno-Secularism, Religion and the Created Co-Creator", în: *Zygon,* vol. 40, nr. 4, decembrie 2005. Caiazza precizează că studiul său din revista *Zygon* în 2005, intitulat „Athens, Jerusalem and the Arrival of Techno-secularism" a fost urmat de 21 de studii în care a fost analizată și evaluată critic poziția sa, exprimată în studiul respectiv.

știință, dintre credință și rațiune nu poate fi redusă doar la un conflict contextualizat de un anumit cadru cultural sau ideologic. În mod mai profund, tensiunea invocată indică natura distinctă a credinței în raport cu rațiunea. Posibilul conflict dintre cunoașterea revelată și cea seculară (mai ales odată cu știința modernă) nu se fundamentează doar pe motivații distincte: pe de o parte, avem aspirația spre sfințenie în teologie, pe de altă parte, cunoașterea lumii prin rațiune în știință, cât și pefaptul că ambele modele propun o reprezentare specifică a lumii, plecând de la premise și repere distincte.

Caiazza arată că, în contextul actual, tehnologia nu ia prizonieri, practic se angajează în eliminarea oricărui model alternativ (fie construit prin teologie, fie prin știință). Acest lucru nu este unul bun pentru tradiția occidentală, precizează Caiazza. în societatea tehnicizată, tehnologia electronică devine mediul identificat cu mesajul (pe linia exprimată de Marshall MƆ˟Luhan). Caiazza exemplifică faptul că acest mediu, manifestat prin ecran, generează o experiență mediată care înlocuiește experiența nemijlocită din viața credinței sau a rațiunii. Teologia și știința, deși sunt distincte prin natura lor, oferă răspunsuri fundamentale, răspunzând unor nevoi și întrebări esențiale ale omului. Tehnologia nu poate oferi răspunsuri de profunzime, întrucât nu permite interogații fundamentale.

Într-o societate tehnicizată a spectacolului, tehnologia poate deveni o religie idolatră. Credința nu reprezintă neapărat expresia religiei. Mai mulți teologi au fundamentat faptul că religia nu reprezintă neapărat viața credinței, ci o anumită reprezentare culturală, marcată de anumite tipare. în *Epistola către Romani,* Sfântul Apostol Pavel indică mecanismele atitudinii idolatre prin care Dumnezeu este substituit de către creația Sa. Religia nu a fost inventată pentru a-i apropia pe oameni de Dumnezeu, ci de a oferi o anumită securitate sufletească (este poziția mai multor teologi).

Unul dintre ei, James Montgomery Boice, afirmă:

„Religiile create de om nu au încercat să-l pună pe om în faţa Dumnezeului Celui viu. Am inventat religia nu pentru că L căutăm pe Dumnezeu, ci pentru a ne înstrăina de El”[184].

Religia ca tehnologie cu aspecte idolatre poate fi observată inclusiv în maniera în care anumiţi teologi promovează acest tip de religie idolatră fundamentată prin tehnologiile actuale. Antje Jackelén, profesor de teologie și ulterior ierarh al Bisericii Lutherane din Suedia (una dintre primele femei investită în slujirea episcopală) este încântată de inteligenţa artificială, biotehnologiile și nanotehnologiile de astăzi. Prin neuroteologie, ea arată că tehnologiile actuale se constituie într-o religie mesianică prin care pot fi ˇîmplinite profeţiile din trecut. Ea este entuziasmată de viziunea lui Ray Kurzweil, de substituirea lui *homo sapiens* de către *techno sapiens.*

Iisus le spune ucenicilor Săi să meargă la Sf. Ioan Botezătorul și să-i spună despre faptul că orbii văd, surzii aud, morţii înviază *(Matei* 11,2 – 6). Aceste minuni indică faptul că Iisus este Mesia Cel așteptat. Pe această linie, Antje Jackelén arată că

„[...] techno sapiens ar putea constitui un pas important către împărăţia lui Dumnezeu. Ce altceva ar putea să însemne că prin tehnologiile actuale este posibil ca orbii să vadă, surzii să audă și morţii să fie în viaţă, cel puţin în realitatea virtuală? Revendicările Evangheliei pentru recunoaşterea caracterului mesianic sunt împlinite astfel prin dezvoltările tehnologiilor actuale”[185].

Tehnologia riscă să confișteˇpromisiunile de tip mesianic ale religiei, în felul acesta devenind ea însăși o religie de tip mesianic. Nu doar tehnologia în sine, reconfigurând reprezentări asupra spaţiului, timpului, a lumii, a naturii umane, a relaţiilor intra și interpersonale,

---

184 Arthur Hunt, „The Image: Idolatry Made Easy in a Culture of Irrationality and Spectacle”, în: *Christian Research Journal,* vol. 25, nr. 3, 2003, p. 4.

185 Antje Jackelén, „The Image of God as Techno Sapiens”, in: *Zygon,* vol. 37, nr. 2, iunie 2002, pp. 293-294.

impune o paradigmă în care competenţele revendicate sunt de ordin religios (ţinând cont de pretenţiile tehnologiei de a răspunde tuturor nevoilor omului), ci tehnologiile actuale au un impact semnificativ, inclusiv asupra teologiei explicite. Discursul teologic ca rostire sau scriere despre cele sfinte este influenţat de mediul prin care este transmis. Suntem obișnuiţi cu o concentrare pe conţinutul unui mesaj, însă și forma este determinantă. Forma mediului prin care se comunică un anumit discurs influenţează semnificativ receptarea conţinutului.

Tehnologiile informaţiei au un rol inclusiv cu privire la conţinutul teologiei. încă din 1969, Walter Ong, în studiul său intitulat *Communicaţion Media and the State of Theology,* publicat în revista *Cross Currents,* nr. 19, sublinia impactul tehnologiilor informaţiei asupra teologiei. Cunoaşterea dobândită prin mediile tehnologice este una mediată, nu una nemijlocită. Este o gândire marcată de exterioritate și care riscă să rămână la suprafaţă. Cunoaşterea ca rezultat al experienţei interiorităţii este eliminată. *Teologia este redusă la un discurs informaţional, exterior și superficial, fără să stimuleze adunarea minţii. Stimularea suprainformaţională și suprasenzorială nu conduce la o sporire a compasiunii sau a empatiei, dimpotrivă, pe măsură ce ne conectăm cu întregul mapamond și informaţii despre persoane și evenimente îndepărtat ne sunt apropiate prin intermediul media riscăm să ne înstrăinăm faţă de cei care sunt efectiv în proximitatea noastră.*

Sherry Turkle arată că mai multă lume evocă experienţele trăite în mediile online în termeni religioși și spirituali. Știinţa și tehnologia pot face orice; ca atare, ele îl substituie pe Dumnezeu. Așteptările omului cu privire la tehnologie, raportându-se ca la Dumnezeu, în sensul încrederii lor în puterea absolută a tehnologiei, generează o atitudine idolatră. Sherry Turkle, într-un interviu intitulat *Jesus Online,* arată că „multe lumă vede în Internet o nouă metaforă pentru Dumnezeu”[186].

186 Charles Henderson, „The Internet as a Metaphor for God?”, în: *Cross*

Pretenţiile noilor tehnologii ale informaţiilor, ale nanotehnologiilor și ale inteligenţei artificiale de a constitui o nouă religie nu sunt camuflate. Referindu-se la aceste pretenţii, Ray Kurzweil vorbește de o căutare spirituală și de o nouă religie prin intermediul noilor tehnologii ale informaţiei. Există aspecte teologice ale unei apocalipse a inteligenţei artificiale, afirmate explicit sau implicit. Acestea se bazează pe faptul că noua religie îşi fundamentează puterea pe progresul tehnologic.

Robert Geraci arată că aspecte ale apocalipsei inteligenţei artificiale pot fi găsite în lucrările lui Moravec: *Mind Children* (1988) și *Robot* (1999); în cărţile lui Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines (*1999) și *The Singularity is Ne-ar* (2005). Aceste texte primesc suport din partea unor lucrări de-ale lui Marvin Minsky, Kevin Warwick, Hugo de Garis și David Levy. Progresul inevitabil al tehnologiilor va contribui la împlinirea procesului evolutiv, când întreaga istorie se împlinește în mod inexorabil într-o singularitate în care inteligenţa mașinii o va depăși pe cea umană, iar conștiinţa umană va fi descărcată pe un suport tehnologic extern, asigurându-se nemurirea prin intermediul tehnologiei. Inteligenţa artificială de tip apocaliptic este promovată și popularizată pentru publicul larg, atât prin reviste, ziare, cât și prin industria cinematografică. Se poate exemplifica că media mainstream promovează această linie (de exemplu, opiniile lui Kurzweil au fost promovate prin intermediul cotidianului *The New York Times,* fiind realizat un film autobiografic despre Kurzweil, intitulat *Transcendent*

Currents, nr. 2, 2000. P. 77. Sunt mai multe materiale care evocă dezvoltarea unei teologii și a unei misiuni pastorale în mediul online. De exemplu, poate fi sugerat studiul lui Amy Thoren, intitulat „The Pastor on Facebook: Boldly Going Where Everyone Else Goes” și publicat în revista *Summer,* vol. 30, nr. 3, 2010. Autoarea susține că precum Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și S-a făcut părtaș suferinţelor omului, experiind ca Om durerile și suferinţele omului, „[...] în mod similar un păstor de pe Facebook trebuie să împărtășească suferinţele tinerilor conectați în rețelele de socializare. Pentru un păstor online a fi conectat înseamnă să participi la viața, la suferinţele și încercările celor conectați, în mod special ale tinerilor” (Amy Thoren, „The Pastor on Facebook...”, p. 276).

Mari). Ideile apocalipsei inteligenţei artificiale sunt promovate totodată de către „Extirpia Institute", „Institute for Ethics and Emerging Technologies", „The World Transhumanist Associaţion", „The Order of Cosmic Engineers". Avocaţii transumanismului forţează această linie, atât prin promovarea ideilor, cât și a unor practici înscrise în perspectiva precizată.

Robert Geraci precizează că:

„Eforturile apocalipsei inteligenţei artificiale promovează în mod explicit agenda transumaniștilor […]. Agenda transumanistă a apocalipsei inteligenţei artificiale a intrat în viaţa publică, inclusiv în cea religioasă, devenind o realitate intrinsecă a eticii globale de astăzi. Transumanismul trebuie considerat ca o mișcare religioasă cu un potenţial serios în provocarea tradiţiilor religioase consacrate și în modificarea acestora. Mai mulţi autori, precum Hayles, Herzfeld, Horgan, Joy, Lanier, Nordman au criticat pericolul religiozităţii transumaniste"[187].

---

187 prin acest raport. Prin analiza implicațiilor singularității, IEEE anunță intenția de a construi o inteligență artificială într-o comunitate virtuală prin *Second Life* (SL). In SL pot fi create avataruri. Geraci menționează că „Inteligența artificială apocaliptică are o puternică prezență printre transumaniști, promovându-se SL ca o ideologie generală pentru publicul larg. IEEE speră că SL va constitui o promovare a înțelegerii inteligenței artificiale pentru publicul larg. Relația dintre SL, transumanism și inteligență artificială nu poate fi ignorată, cu atât mai mult cu cât fondatorul SL, Philip Rosedale, este implicat în crearea unui mediu al inteligenței artificiale, un proiect legat direct de singularitate" (R. Geraci, ‚Artificial Intelligence, Networks and Spirituality"..., p. 1013). Geraci arată suportul puternic din partea mediilor politice și corporatiste pentru promovarea inteligenței artificiale apocaliptice. In SUA, într-o conferință din 2001, Mihail Roco și Sims Bainbridge arată că inteligența artificială o să rezolve toate problemele omenirii și că aceasta trebuie introdusă la toate nivelurile de educație. Bainbridge este fondator al grupului „The Order of Cosmis Engineers". Aceștia au poziții importante în agenții guvernamentale. Roco este Senior Advisor pentru *National Nanotechnology Initiative,* iar Bainbridge este director de program pentru sistemele de inteligență artificială din cadrul aceleiași inițiative. Referitor la un document al guvernului SUA, intitulat *21st Century Nanotechnology Research and Development Act* (promovat ca lege la 3 decembrie 2003), Congresul american l-a invitat pe Kurzweil, care a declarat cu acea ocazie că prin singularitate vor fi depășite limitările biologice, ajungându-se mai repede decât gândim la cyborgi umani și mașini superinteligente. Geraci arată cum și în Europa poate fi întâlnită aceeași situație (se referă la demersuri similare din Marea Britanie și din Germania).

Pe lângă sprijinul mediatic și politic, există un suport puternic pentru promovarea inteligenţei artificiale apocaliptice (ca viziune religioasă, nu doar ca simplu demers de cercetare ştiinţifică). A fost fondată „Universitatea Singularităţii” în California, proiect sprijinit de Google și alţi antreprenori din Silicon Valley. Această universitate are în mod special rolul de a pregăti viitorii lideri ai lumii cu privire la marile provocări ale omenirii din viitorul apropiat. Universitatea a fost înfiinţată într-un campus de cercetare ce aparţine NASA. În această universitate sunt regândite structurile și politicile educaţionale consacrate în universităţile tradiţionale.»

Geraci precizează că

„Universitatea Singularităţii, sprijinul politic și financiar acordat acesteia de către agenţii guvernamentale și de către corporaţii indică credinţa în puterea tehnologiei, în mod special a celei digitalizate, de a salva lumea. Universitatea Singularităţii ilustrează cum credinţa în puterea tehnologică este modelată în cultura societăţii de astăzi și demonstrează succesul inteligenţei artificiale apocaliptice din secolul XXI […]. A înţelege influenţa religioasă în discursul public din robotică și nanotehnologii este un factor important în analiza culturală Promisiunile de tip mesianic făcute în numele progresului tehnologic necesită o cercetare a relaţionării dintre robotică și religie”[188].

Sunt mai mulţi autori care evidenţiază relaţia dintre teologie și tehnologie, sau mai precis, ambiţiile de tip teologic ale tehnologiei. Un autor, precum Szerszynski, arată legătura dintre teologie, ştiinţă și tehnologie. El precizează că acestea nu au fost separate. Secularizarea nu presupune separarea lor, ci transformarea unei anumite înţelegeri, a unei anumite reprezentări și a unui anumit discurs. înţelegerea teologică și discursul corespunzător acestei înţelegeri sunt transformate odată cu ştiinţa modernă. Descartes, Newton, Leibniz nu L-au eliminat pe

188 R. Geraci, „Artificial Intelligence, Networks and Spirituality”..., pp. 1017-1018.

Dumnezeu, dar au avut un alt tip de discurs teologic, prin filosofia lor naturală, în raport cu teologia Evului Mediu. Francis Bacon a avut ambiţii teologice pentru ştiinţa modernă. în mod progresiv, ştiinţa şi tehnologia au substituit competenţele specifice ale teologiei.

David Noble arată că în cultura societăţii tehnicizate de astăzi există o >

obsesie pentru tehnologie, întrucât aceasta promite nemurirea. Tehnologia devine o religie a societăţii tehnicizate de astăzi. Transumanismul întruchipează aşteptările de ordin religios din partea tehnologiei. Prin tehnologie se speră depăşirea condiţiei umane. Realizăm tehnologii pentru a compensa finitudinea condiţiei noastre. Philip Hefner evidenţiază că, angajându-se în depăşirea finitudinii şi a morţii, tehnologia devine o religie a lumii de astăzi. Marshall MȻ˟Luhan arăta încă în urmă cu mai multe decenii că tehnologia ne modelează cum gândim, cum simţim, cum trăim, în definitiv ne modelează înţelegerea sinelui, a propriei identităţi. Szerszynski arăta, plecând de la relaţia dintre teologie şi tehnologie, faptul că tehnologia prezintă o anumită doză de mister, nu atât pentru că nu cunoaştem exact mecanismele prin care operează anumite artefacte şi medii tehnologice, cât mai ales prin aceea că tehnologia depăşeşte intenţiile celui care a generat-o. Tehnologia este despre ceea ce ne imaginăm că încă nu este, dar ar putea fi. în acest sens, Hefner relaţionează tehnologia cu nevoia de transcendenţă a omului.

Tehnologia ca religie este totalitară, întrucât libertatea omului este afectată în mediul tehnologic. Se presupune că în spiritualitate există o angajare liberă a omului. Însă vrăjirea prin tehnologie, fascinaţia de tip magic a tehnologiei ocultează libertatea. W.A. Stahl arată că tehnologiile informaţiei generează un mediu în care este cultivată raportarea de tip magic. Lee Bailey, în cartea *The Enchantement of Technology,* arată reciprocitatea dintre tehnologia actuală şi magie. Stephen Garer semnalează acelaşi lucru, iar Rosalyn Berne investighează

mitologia religioasă din viziunea tehnologică a lui Ray Kurzweil.

Pe lângă gândirea de tip magic, cultura tehnologică actuală este puternic marcată de gnosticism. Două coordonate majore ale gnosticismului se reflectă în mentalitatea generată de tehnologia actuală. Prima se referă la separarea radicală dintre materie și spirit (o logică potrivnică întrupării), manifestată prin dematerializarea omului și a lumii. A doua se referă la divinitatea sinelui, la tentaţia luciferică prin care omul să devină dumnezeu, dar fără Dumnezeu. întoarcerea omului dinspre materialitatea lumii și a propriului trup către adâncul spiritului său unde găsește partea divină din el însuși reprezintă un traseu de tip gnostic, parcurs astăzi adesea prin intermediul mediilor tehnologice. Gnosticismul reprezintă o evadare din structurile și infrastructura puterii moderne. Postmodernismul exacerbează această tentaţie gnostică.

Stef Supers și Dick Houtman folosesc termenul de *cybergnosis,* referindu-se la relocarea sacrului în mediile tehnologice. Ei arată că tehnologia digitală propune o *cyberlume* în care șinele este eliberat de 446

alienarea vieţii trăite în cadrele limitate ale mediului natural. *Tehnof logiile ne oferă posibilităţile de a ne dezlega de legăturile și de condiţionările materiale ale pământului. Dar, în mod paradoxal, suntem tot mai legaţi de duhul acestei lumi.* Inclusiv, nemurirea spirituală, dobândită tehnologic prin descărcarea conștiinţei pe un suport tehnologic extern, presupune un demers de materializare. Douglas Groothius, în lucrarea *The Soul în Cyberspace,* evidenţiază numeroasele motive gnostice în mentalitatea culturii tehnicizate de astăzi.

În creștinism, specificitatea este dată de realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu (singurul lucru nou sub soare în conformitate cu Tradiţia patristică). întruparea are consecinţe concrete în modul nostru de a fi, de a gândi, de a simţi. Spiritualitatea creștină este centrată pe întrupare. în această perspectivă, Biserica reprezintă

trupul tainic al lui Hristos, iar Duhul Sfânt. Se împărtășește în cadrul Acestui trup tainic. *Mediul de împărtășire al Duhului Sfânt nu este unul dezântrupat, ci este constituit din trupul extins al Mântuitorului. Tradiţia creștină insistă pe întrupare, nu pe emanaţie, inclusiv în spiritualitate. Spiritul nu este emergent, ci se întrupează concret, se manifestă efectiv printr-o lucrare a harului ce include materia și trupul. Spiritualitatea gnostică a mediilor online este una emergentă; evidenţiază un spirit al reţelei, constituit prin conectare. Conexiunea la mediul online este sanctificată.*

Spiritualitatea gnostică a mediilor tehnologice actuale este una de tip *cyborg,* în care interacţiunea dintre om și artefacte devine maximă.

„Spiritul *cyborgul|ui.* presupune unirea dintre uman și nonuman, dintre materie și spirit […]. Această spiritualitate a mediilor tehnologice este similară cu tradiţia animistă și cu cele păgâne, anterioare creștinismului: oamenii și lucrurile trăiesc într-o singură lume în care spiritul este emergent prin cooperarea dintre oameni şi lucruri[189]”.

8.2. *Teologia mediata online*

În condiţiile influenţei semnificative a tehnologiilor informaţiei, a faptului că, în general, existenţa devine una mediată prin intermediul mediilor tehnologice (mai ales în contextul digitalizării de astăzi și a vieţii online), se pune inclusiv problema dezvoltării unei teologii mediate prin intermediul calculatorului. Sunt autori care ˇs-au angajat constant în astfel de proiecte. De exemplu, Duncan Ballard, profesor la Colegiul Teologic din Cardiff, în calitatea sa de profesor de teologie, dar și de preot anglican ˇs-a angajat într-un demers de dezvoltare a unei teologii practice prin intermediul calculatorului. El asumă filosofia hipertextului, într-o logică non-liniară (pe urmele

189pot fi consultate în cartea *Thinking About God in an Age of Technology,* George Pattison, Oxford University Press, 2005; Kevin Robius, Frank Webster, *Times of Technoculture,* Routledge, Londra și New York, 2005.

lui Wittgenstein). Revoluţia hipertextului este legată de implicaţiile cercetării din domeniul ştiinţelor computaţionale (termenul *hipertext* este relaţionat cu cercetarea lui Theodor Holm Nelson din 1964 în domeniul calculatoarelor). Ballard dezvoltă proiectul unei *e-teologii,* adaptate la mediile tehnologiilor informaţiei de astăzi. Folosirea mediilor tehnologice de astăzi, a hipermedia actuale, a hipertextului prin crearea de website-uri, prin folosirea unor modele și metode specifice mediilor computaţionale este denumită de Ballard ca fiind *e-teologie* sau reflecţie teologică mediată prin intermediul calculatorului. Acest profesor de teologie consideră că această reflecţie teologică poate deveni mai bogată, adăugând noi valori și sensuri faţă de teologia tradiţională.

E-teologia, promovată de Ballard, dar și de alţi reprezentanţi din mediul teologic, mai ales în contextul actual, al transferului tot mai pronunţat al existenţei în mediul online este structurată în logica informaţiei. Hipertextul din mediul electronic, datele de pe website-uri reprezintă informaţii. însă, teologia nu reprezintă doar informaţie împărtășită. World Wide Web (www) reprezintă o interfaţă a Internetului, dezvoltată de Tim Barners-Lee în anii 1990 – 1991. încă de la început a fost definit ca un spaţiu comun în care se comunică prin împărtășirea de informaţii. *împărtășirea de un cuvânt viu înseamnă mult mai mult decât transmiterea unei informaţii. O teologie redusă la comunicarea de informaţii, indiferent de cât de interactivă ar fi forma de comunicare, este una care a renunţat la menirea ei de a împărtăși un cuvânt viu, ziditor și transformator, un cuvânt cu putere de viaţă.*

Hipertextul teologiei mediate de calculator este unul care nu favorizează adunarea minţii. Hipertextul este nonliniar, multivocal, fluid și dinamic. Cititorul de hipertext nu trebuie să urmărească firul ideilor propus de autor, ci poate să opteze pentru un traseu pe care-l consideră potrivit pentru el. Reflecţia se consolidează prin exersarea unei minţi adunate, prin dobândirea unei stări de adunare. Hipertextul favorizează o gândire dispersată într-o

multitudine de informaţii. Hipertextul prezintă multiple puncte de vedere, fără să conducă la formarea unei viziuni unitare cu privire la problematica abordată. Hipertextul este un text reticular, format într-o reţea. Structura liniară și ierarhică a textului tipărit este dizolvată în hipertext prin nonliniaritatea reţelei. Autori, precum Bolter și Landow, indică dimensiunea politică a hipertextului, arătând că tehnologia informaţiei ne-a eliberat de ierarhia și de constrângerile textului cărţii tipărite. Aceștia subliniază că tehnologia informaţiei a eliberat cultura umană de ierarhia impusă prin cartea tipărită, întrucât hipertextul este antiierarhic şi democratic. Plecând, inclusiv de la aceste consideraţii, se poate observa dificultatea de a întrupa o teologie în duhul Tradiţiei (eminamente cu o coerenţă și ordine date de realitatea ierarhiei în lume) în hipertextul mediilor electronice.

Ballard consideră că în mijlocul unei schimbări istorice în care noi forme de cunoaştere și de reprezentare a ideilor sunt posibile prin tehnologie, teologia nu poate rămâne indiferentă. El crede că o teologie mediată de tehnologie poate crea experimente, interacţiuni care să aducă un plus de valoare faţă de formele tradiţionale de exprimare a teologiei. Se observă în această linie nevoia de acomodare la duhul lumii, de articulare la ceea ce este nou, pentru a nu părea retrograd în ochii lumii. Pe lângă hipertexte, diferite programe multimedia și diferite evenimente generate online, profesorul de teologie Ballard a creat un program care viza interacţiunea dintre om și mașină în vederea stimulării generării unor întrebări teologice. Stimularea reflecţiei teologice ar fi posibilă, în opinia preotului anglican, prin dialogul dintre om și mașină. El a creat acest program de inteligenţă artificială, denumit *Theobot.* Practic, această *e-teologie* indică artificialitatea unui discurs din care este eliminată viaţa cuvântului. Rămâne o mare provocare pentru contextul actual această manieră de a teologhisi, întrucât presiunea de a ne angaja în astfel de medii este din ce în ce mai mare. Totuşi, este esenţial să ne angajăm în continuitatea

de viaţă cu Sfinţii Părinţi pentru a nu ne lăsa amăgiţi de duhul veacului trecător. *Dacă nu mai suntem capabili de o mărturisire a Adevărului în același Duh al Tradiției sfinţitoare, măcar să nu desfigurăm teologia și ˇs-o transformăm într-o informaţie care să ne hrănească propriul orgoliu.*

Logica informaţiei este dublată de cea a divertismentului în mediile tehnologice. Astfel, există riscul ca teologia mediată prin mediile online să nu fie redusă doar la informaţie, ci și să devină un divertisment. O teologie ca expresie a divertismentului ne deturnează de la gravitatea Adevărului. Cel care se specializează într-o *e-teologie* riscă să devină nu doar un bricoleur de informaţii, ci şi un clovn care riscă să transforme Evanghelia într-un circ ieftin. De altminteri, preotul anglican și profesorul de teologie Ballard, angajat în mai multe proiecte specifice *e-teologiei,* recunoaşte că o astfel de teologie este un bricolaj de informaţii. El menţionează:, >

„Teologia mediată prin calculator devine un bricolaj. Teologul este în această situaţie un bricoleur, cineva care are abilitările de a utiliza mediile computaţionale. *E-teologia* este un simplu instrument, valabil pentru societatea tehnicizată în care trăim […]. *E-teologia* este o primă explorare pentru ceea ce va deveni teologia în *cyberspace. Theobot* ar putea fi dezvoltat și rafinat, ar putea fi culmea unei înţelepciuni colective[190]”.

Tristă această perspectivă în care culmea teologică este dată de un soft al inteligenţei artificiale și nu-mi pot închipui cum teologia mediată de o mașină ar fi ˇîn continuitate cu viaţa și teologia Sfinţilor Părinţi!

Există o motivaţie misionară de a dezvolta o teologie mediată prin intermediul online, întrucât se afirmă că mai ales pentru generaţia tânără este nevoie de o astfel de teologie. Tinerii interacţionează prin social media, prin reţelele de socializare, petrecând mult în mediul online. în

190 Duncan Ballard, *eTheology: Explorations in Computer Mediated Theological Reflection,* Sf. Michael’s Theological College, Cardiff, 2007, pp. 124, 126.

aceste condiţii, acest mediu ar trebui să devină noul Areopag. Alţi teologi ridică întrebarea: ce are de-a face Ierusalimul cu Google sau Evanghelia cu *Theobofi.* Internetul devine o Atenă online, iar Sfântul Apostol Pavel, cu zelul său misionar, este invocat pentru justificarea unei teologii dezvoltată în mediul online. Se afirmă că dacă lumea trăiește în mediul online şi Biserica ar trebui să fie acolo.

Din moment ce Internetul nu a rămas doar un sistem informaţional, ci a devenit și spaţiul unor interacţiuni sociale, propovăduirea Evangheliei este legitimată într-un asemenea mediu. Mai mulţi teologi promovează cu exuberanţă potenţialul Internetului pentru propovăduirea Evangheliei. Social media este văzută ca o nouă oportunitate prin care să fie intensificată misiunea Bisericii. Evanghelizarea în mediul online este văzută ca o nouă cale a Emausului, prin care înviem la un nou mod de a fi, iar propovăduitorul angajat consecvent în mediul

Ad I I şi îi I.r ɱ³ n i online este prezentat ca un nou bun samaritean, capabil să compasioneze cu cei mulţi, necunoscuţi și diferiţi de trăirile lor diverse.

Un teolog, justificând evanghelizarea online, îşi justifică demersul prin Sf. Apostol Pavel.

„În spiritul apostolic al Sfântului Apostol Pavel, sugerez că Internetul reprezintă un spaţiu în care Biserica trebuie să fie prezentă ca parte a *e-vanghelismului* misionar în lume. Așa cum Sfântul Apostol Pavel a avut în Areopag o atitudine cuprinzătoare faţă de diferite tradiţii spirituale, și în ceea ce ne privește nu ar trebui să ignorăm noua Atenă online. Sfântul Apostol Pavel a folosit toate resursele timpului său pentru evanghelizare. Și în ceea ce ne privește trebuie să folosim Internetul pentru propovăduirea Evangheliei”[191].

191 Mary Sue Dreier, „E-vanghelism: At All Times and in All Places?”, în: *Word and World,* voi. 30, nr. 3, 2010, p. 260. Douglas Estes, în cartea *SimChurch,* arată că viitorul aparține comunităților virtuale de tipul celor din *Secondlife.com.* El argumentează în favoarea prezenței creștinilor în lumea virtuală pentru a crea biserici virtuale. Mediul virtual este receptat ca o

Sunt mai mulţi autori care consideră mediul online ca un vehicul >

capital pentru promovarea experienţei religioase în viitor. Religia online va reprezenta o experienţă relevantă cu o influenţă stabilă în opinia exprimată de Brenda Brasher în lucrarea *Give Me that Online Religion,* publicată la San Francisco în 2001. Ea adaugă că, în secolul al XXI-lea, religia online va constitui forma dominantă de trăire a credinţei.

Douglas Cowan atrage atenţia că în mediul online experienţa religioasă este marcată puternic de magie. El arată la modul concret și consistent cum păgânismul, politeismul și alte practici păgâne sunt promovate prin intermediul internetului. Acestea au o aderenţă serioasă tocmai prin faptul că logica de tip magic a mediilor tehnologice de astăzi promovează astfel de practici. Cowan analizează autori și lucrări care promovează noul păgânism prin Internet. Sunt evidenţiate în mod special: *A Midsummer3s Pagan Internet Dream* a lui J. Elder; *Magical Computers* a lui M.K. Wilson; *Technological Magic* a Patriciei Telesco; *The Wiccan Web: Surfing the Magic on the Internet,* Patricia Telesco și Sirona Knight. Douglas Cowan arată că:

„În alegerea cyber-dumnezeilor și cyber-dumnezeiţelor din păgânismul actual promovat prin internet se arată reciprocitatea dintre magie și tehnologie, relaţionarea lor de-a lungul timpului care culminează în societatea informaţională de astăzi. Prin cele

două cărţi despre păgânismul actual de pe Internet, Telesco și Knight oferă diferite teme despre felul în care magia de ieri devine tehnologia de astăzi”[192].

---

oportunitate pentru propovăduirea evanghelică. Mai multe detalii pot fi consultate în: Rob Haskell, „eVanghelism: The Gospel and the World of the Internet”, în: *Case Studies,* 2010, pp. 279-285.

192 Douglas Cowan, „Book Excerpt: The Mists of Cyberhenge: Mapping the Modern Pagan Internet”, în: *The Pomegranate*, nr. 7.1, nr. 59-97, din 2005, pp. 84-85.

Realitatea virtuală trăită în *cyberspace* constituie un mediu de proliferare a fantasmelor. Se operează direct asupra minţii conectate la mediul virtual și sunt induse stări de trăire amplificată prin toate simţurile. Kendall Walton face o critică a trăirii în mediul virtual în

lucrarea sa *Mimesis as Make-belive.* Adevărul vieţii, al existentei efective este substituit cu fantasma din mediul virtual. Dezvoltarea existentei în mediul virtual conduce la formarea comunităţii virtuale ca

un nou tip de comunitate. Howard Rheingold descrie acest tip de comunitate în cartea *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier.*

Unii autori dezvoltă o critică asupra implicaţiilor mediului virtual, pe o linie numită a realismului critic. Sunt recunoscute posibilităţile deosebite generate prin mediul virtual, dar, totodată, în mod realist sunt subliniate vulnerabilităţile şi riscurile. Astfel, se crede că sunt depășite poziţiile: neo-luddistă (Ned Lucid a fost cel care în prima parte a secolului al XIX-lea, împreună cu unii colegi au distrus mașinile din ţinuturile Yorkshire și Nottinghamshire, fiind spânzurat pentru acest lucru, Unabomber – Theodor Ka[zynski este considerat un neo-luddist) și cea reprezentată de tehnofili (termen introdus de Neil Postman). Pe linia realismului critic, inclusiv în ceea ce privește implicaţiile mediului virtual, sunt recunoscute beneficiile tehnologiei, fără să fie asumată ideologic poziţia conform căreia „… boala și moartea pot fi depășite prin tehnologie”.[193]

Pentru a înţelege mai bine implicaţiile teologiei mediate prin mediile tehnologice este important să se conștientizeze non-neutralitatea tehnologiilor actuale. Tehnologia nu este neutră. Mediile tehnologice nu sunt mijloace obiective de observare sau de comunicare între oameni, ci ele presupun condiţii specifice de percepere și de reprezentare a lumii. Tehnologiile media determină un

193 Gordon Graham, *The Internet. A Philosophical Inquiry,* Routledge, New York, 1999, p. 169.

model cultural și social. Este important de înţeles cum anume în mediul tehnologic actual, specific pentru mentalitatea contextului cultural și social de astăzi, se manifestă viaţa religioasă. Experienţa religioasă reprezintă o coordonată emblematică într-un mediu social. Cum se manifestă o astfel de experienţă în *social mediai* Burkhard Gladigow, încă din 2000, amintea de o cotitură iconică: problema lui Dumnezeu în *cyberspace* și noile tehnologii specifice Internetului. Heidi Campbell, specialistă în comunicare, este convinsă că acele comunităţi care sunt refractare sau critice la adresa noilor tehnologii le pot recepta pe măsură ce le spiritualizează pe acestea în conformitate cu propriile convingeri religioase.

Mediul tehnologic actual, promovând o logică a dezântrupării, favorizează o promovare a unei raportări religioase și magice specifice atitudinii gnostice. Michael Heim a introduc din 1993 noţiunea de *metafizici ale ciberspaţiului.* Interpretarea de tip gnostic promite o nouă eră împlinită prin transformarea omului într-o făptură postumană. Filosofia lui Teilhard de Chardin, în mod special cea cu privire la noosferă, este valorificată în concepţia referitoare la noile medii tehnologice. Viziunea de tip evoluţionist a lui Teilhard de Chardin, începând cu biosfera, continuând cu noosferă, procesul evolutiv împlinindu-se în Punctul Omega, se regăsește în mediul online.

Specialistul american în calculatoare, Mark Pesce, în lucrarea sa *Virtual Reality Modeling Language* din 1994, arată cum noile medii tehnologice sunt structurate printr-o anumită viziune. El arată, în lucrarea *Playful World,* că cel mai proeminent profet al Internetului a fost iezuitul Teilhard de Chardin. Mintea globală a unei umanităţi unificate spiritual în noosferă este profeţită de viziunea lui Teilhard de Chardin. Web-ul este văzut ca o parte a evoluţiei noastre. Ken Wilber și Terence M˙Kenna au preluat această perspectivă, accentuând că Internetul este o parte organică a Pământului, destinată procesului evolutiv. Teologul american Jennifer Cobb aplică ideile lui

Teilhard de Chardin în discursul corelaţiv *cyberspace-\Avă.* În lucrarea *Cyberspace: The Search for God în the Digital Space* din 1998 se arată cum *cyberspace-vi* este un spaţiu nelimitat pentru dezvoltarea potenţialului intelectual și spiritual al omului. Cobb arată că viziunea lui Teilhard de Chardin poate fi ˟înţeleasă cu acurateţe doar cu emergenţa *cyberspace-ul\û.*

Cobb arată că progresul tehnologic prin noile tehnologii ale informaţiei reprezintă un plan divin, un semn al creativităţii inspirate de Dumnezeu.

„Procesul creativ formează sufletul *cyberspace-\Avà.* Sursa bogăţiei și a potenţialului în imensitatea experienţei electronice a web-ului este spirit. Expresia divină însăși materializată în mediul digital printr-o comunicare globală reprezintă începutul pentru formarea unei noi conștiinţe[194]”.

Religia trăită virtual se răspândește tot mai mult. De exemplu, site-ul *Beliefnet˙com* reprezintă un portal, înfiinţat în 1999, în medie cu 20 de milioane de vizitatori lunar. John Mark Reynolds, un profesor de filosofie la Universitatea Biola a organizat în octombrie 1999 prima convenţie a bloggerilor religioși, intitulată *Godblog Con.* în SUA ˟s-au dezvoltat mega-bisericile care integrează comunităţi virtuale. Protestanţii sunt mai activi decât catolicii în această direcţie.», însă și Biserica romano-catolică se adaptează noilor medii tehnologice pentru a promova credinţa în aceste medii. Papa Ioan Paul al II-lea, în scrisoarea sa apostolică din ianuarie 2005 despre noile tehnologii, scrie că acestea creează noi oportunităţi de comunicare ce ar trebui valorificate de Biserică. De exemplu, *Catholicfind˙com* este un motor de căutare a învăţăturilor romano-catolice. Multe site-uri și blogg-uri sunt înfiinţate de Biserici.

---

194 receptat de tot mai mulți teologi ca un mediu de manifestare a vieții religioase. Sunt multiple provocări în asumarea *cyberspace-\A\ji* ca un loc de promovare a credinței, dar acestea trebuie acceptate, afirmă teologii respectivi. Mai multe detalii în acest sens pot fi aflate în lucrarea *Give Me That Online Religion,* publicată de Brenda Brasher, Jossey-Bas Company, San Francisco, 2001.

Experienţa religioasă în mediul online permite o reinventare a sinelui. Nu se insistă atât pe căutarea unei realităţi date în profunzimea sufletului, cât pe o identitate flexibilă, adaptabilă la fluxul informaţional specific mediului online. Se adoptă linia promovată de George Bernard Shaw, care spunea că viaţa nu este despre căutarea sinelui, ci despre crearea sinelui. în această perspectivă, sincretismul și relativismul sunt coordonate semnificative ale religiei trăite în online. Neopăgânismul se amestecă facil cu creștinismul. Credincioșii sunt reduși la consumatori de spiritualitate.

„Internetul reprezintă o piaţă deschisă, inclusiv pentru ofertele religioase. în acest mediu este o iluzie să crezi că poţi să-ţi promovezi doar propria credinţă, ești obligat să plonjezi într-un mediu în care ești asaltat cu numeroase și diferite oferte religioase. Internetul accelerează consumul de informaţii, iar credinciosul devine un consumator de spiritualitate”[195].

Sunt teologi care interpretează chipul lui Dumnezeu din om în perspectivă funcţională ca o putere creatoare. Omul este considerat un partener de-al lui Dumnezeu, un co-creator, iar capacitatea sa creatoare manifestată în realizarea noilor tehnologii este văzută ca fiind o expresie a voii dumnezeiești. Prin abilitatea sa, prin geniul creator în cele ale informaticii, omul poate deveni nu doar un hacker care să spargă cele mai sofisticate coduri, ci și un hacker al celor dumnezeiești. Dobândirea celor cerești poate fi rezultatul abilităţilor din domeniul tehnologiilor informaţiei. Naraţiunea creativităţii în care omul este un co-creator, alături de Dumnezeu, este receptată adecvat în techno-cultura societăţii tehnicizate de astăzi.

Imaginaţia teologică poate fi stimulată în tehnocultura actuală prin relaţionarea tehnologiei cu Dumnezeu, consideră din ce în ce mai mulţi teologi astăzi. Se poate dezvolta o teologie prin tehnologia actuală? Este o provocare la care teologii sunt chemaţi să răspundă. Unii, mai entuziaști fată de ceea ce este nou, consideră că

195 Jonathan Last, *God on the Internet,* 2005, p. 38.

dezvoltarea unei teologii prin intermediul tehnologiei informaţiei reprezintă o responsabilitate misionară. Ronald Cole-Turner, în studiul său *Science, Technology and Mission* din 2000, arată că la începutul celui de-al treilea mileniu este important să se edifice o viziune cu privire, pe de o parte, la relaţia dintre teologie și știință, iar pe de altă parte, la impactul noilor tehnologii asupra teologiei, ţinându-se cont că, în conformitate cu poziţia exprimată de Willem Drees, *știința descrie realitatea, iar tehnologia o transformă.* Adesea, dialogul dintre teologie și știință este separat de tehnologie, dar trebuie avută în vedere tehnologia ca o interfaţă în întâlnirea dintre perspectiva teologică şi cea științifică.» >

Anumiţi autori folosesc metafora Dumnezeului hacker, insistând pe faptul că un teolog al tehnologiei actuale devine creator, „furând" abilităţile creatoare ale lui Dumnezeu. Un astfel de teolog este un fel de demiurg. Kevin Kelly, în studiul *Technology în Society* din 1999, arată că dimensiunea spirituală atribuită tehnologiei determină că teologul-tehnolog este cel care încearcă „să înţeleagă mintea lui Dumnezeu, devenind un mic dumnezeu"[196].

Prin chipul lui Dumnezeu, omul este un *co-creator*. Philip Hefner, în lucrarea sa *Technology and Human Becoming* (Minneapolis, Fortress Press, 2003), introduce această sintagmă. Hefner arată că Dumnezeu este un participant la procesul tehnologic și că scopul lui Dumnezeu se manifestă în prezent prin tehnologie și tehno-natură. Omul devine un co-creator la acest proces tehnologic prin care întreaga existenţă este înnoită. Hefner arată că Dumnezeu l-a creat pe om în această calitate de co-creator. Se poate observa cu uşurinţă în această perspectivă o poziţie demiurgică, o atitudine luciferică și gnostică (de pătrundere și de înţelegere a minţii lui Dumnezeu prin propriile mijloace). Se cuvine ca

196 Stephen Garner, „Hacking the Divine: A Possible Metaphor for Theology-Technology Engagement", material prezentat la *Virtual Theology Colloquim,* 11-12 Februarie 2005, p. 8.

în acest context să ne amintim de critica tranșantă a Sf. Vasile cel Mare faţă de Eunomiu, pe care-l acuza că a transformat teologia într-o tehnologie.

Sunt teologi care afirmă că este posibilă transmiterea harului prin noile tehnologii. Unii dintre ei vorbesc de o teologie a harului pentru *cyborgi.* Plecând de la cercetările din biotehnologii, care vizează anumite terapii, se fundamentează tot mai mult interconectarea dintre creier și nano tehnologii, implantarea unor microcipuri în scop medical. Pe această linie, omul, fiind co-creator și purtând chipul lui Dumnezeu, continuă activitatea de vindecare a Mântuitorului. Se argumentează că omul, creator de biotehnologii și de nanotehnologii, folosindu-le pentru vindecarea oamenilor, se aseamănă cu Mântuitorul. însă Domnul Hristos, inclusiv când vindecă, are în vedere transformarea omului, angajarea lui într-o viaţă în vederea dobândirii împărăţiei lui Dumnezeu.

Vindecările prin tehnologiile actuale sunt impregnate oarecum de logica autonomă a tehnologiei. Omul vindecat prin intermediul tehnologiilor performante de astăzi tinde să-și pună încrederea în aceste tehnologii. Chiar dacă nu în mod explicit, în mod implicit, există riscul transferului încredinţării totale în voia lui Dumnezeu >

către încrederea în puterea autonomă a omului, manifestată prin tehnologii. Mai mult, o vindecare realizată prin tehnologiile actuale, mai puţin îl angajează pe cel vindecat într-un demers duhovnicesc, de transformare lăuntrică. Inclusiv, raportarea spirituală este marcată de tehnologie. Philip Hefner precizează că orice gândim despre religie sau despre spiritualitate este modificat de tehnologia actuală.

Sunt teologi care insistă că omul, purtător al chipului dumnezeiesc, în calitate de co-creator, nu uzurpă rolul lui Dumnezeu, ci prin tehnologie contribuie la transformarea, inclusiv spirituală, a omului.

„Ideea că tehnologia ar juca un rol transformativ, inclusiv în ceea ce privește viaţa spirituală este puternic potrivnică faţă de însăși natura tehnologiei. Tehnologia

este profund materială și legată de duhul lumii, incapabilă de o înnoire spirituală a omului, în mod special tehnologia actuală este o sursă a alienării, nu a transformării spirituale a omului. Tehnologia reprezintă problema, nu soluţia stării spirituale a omului”[197].

În contextul actual, noile biotehnologii și nanotehnologii, investite cu puteri miraculoase în actul terapeutic, tind să fie receptate ca surse ale harului vindecător. într-o asemenea situaţie, consider că este esenţială recuperarea și împărtășirea duhului Evangheliei. Pentru a ne vindeca în mod real trebuie să fim conștienţi de propriile neputinţe, să trăim existenţial faptul că nu ne putem vindeca prin propriile puteri. Mântuitorul ne spune clar: „Fără de Mine nu puteţi face nimic”. Pentru dobândirea sănătăţii integrale (trup și suflet), în duh de pocăinţă și cu credinţă puternică trebuie să ne întoarcem către Dumnezeu, Doctorul Cel adevărat. Biotehnologiile și nanotehnologiile ne cer o încredinţare în puterea lor autonomă de manifestare, favorizează o raportare magică, prin care nu mai asumăm taina Crucii.

Combinaţia dintre tehnologie și medicină generează o paradigmă, în care modelarea omului este vizată nu doar în trupul său biologic, ci și în ceea ce presupune personalitatea sa. Emoţiile, gândurile, atitudinile, stările sufletești sunt modelate în paradigma medicinei tehnologice, astfel încât omul nou să devină o secvenţă tehnică perfect integrabilă în sistemul tehnologic actual. *Paradigma tehnomedicală se bazează pe determinismul genetic. Totul este în genele noastre și este determinat de acestea. Terapia genica o să implice o medicină în care joaca de-a Dumnezeu devine foarte probabilă. Dar dacă totul este determinat de gene și toată vindecarea omului stă în modificarea genelor, ce nevoie am mai avea de Dumnezeu? De ce să mai fie nevoie de Duhul Sfânt când terapia genică poate redresa orice deficienţă?*

---

197 Gregory Peterson, „Imagining God: Cyborgs, Brain-Machine Interfaces and a More Human Future”, in: *A Journal of Theology,* vol. 44, nr. 4, 2005, p. 344.

În acest context este esenţial să înţelegem că harul nu poate fi ˇîmpărtășit prin biotehnologii și că sufletul nu poate fi scanat prin tehnologie. Ceea ce ţine de adâncul fiinţei umane nu poate fi atins de tehnologie. Cole Turner precizează:

„Dacă noi gândim că tehnologia poate să răspundă nevoilor spirituale profunde atunci este o problemă. Nu tehnologia, psihofarmacologia, biotehnologia sau ingineria genetică vor atinge adâncul sufletului. Acestea nu vor putea înnoi existenţa așa cum o face harul dumnezeiesc […]. Să nu-i amăgim pe oameni, dându-le iluzia că tehnologia le poate oferi un har fals, pentru că în acest caz preferând tehnologia faţă de Dumnezeu, îl vom alege pe Baal în locul Dumnezeului celui viu”[198].

8.3. *Discernământul – premisă importantă a reflecţiei teologice cu privire la tehnologia actuală*

Tehnologiile actuale determină o cultură și o mentalitate tehnicizate. Plecând de la condiţia creștinului de a fi ˇîn lume, dar nu din această lume (o aceeași condiţie este împărtășită de Biserică, înţeleasă ca trup tainic al lui Hristos), se pune problema cum interacţionează un creștin cu această cultură tehnicizată a societăţii informaţionale de astăzi? Pentru o așezare adecvată în înţelegerea acestei relaţii este important să fie depășite extremele: pe de o parte demonizarea tehnologiei, contestarea ei vehementă, pe de altă parte un entuziasm în primirea și folosirea noilor tehnologii, inclusiv în viaţa Bisericii. Discernământul reprezintă o virtute fundamentală care ar trebui valorificată și în interacţiunea cu mediile tehnologice de astăzi, precum și în folosirea lor în misiunea Bisericii.

Pentru a dezvolta o misiune autentică a Bisericii trebuie să se întey leagă că ea nu este veritabilă atunci când este cuantificată adecvat prin indicatorii și criteriile acestei lumi. Eficienţa de tip tehnic, precum și imaginea în faţa lumii, atuuri importante pentru mentalitatea societăţii

198 Ronald Cole-Turner, *Improving Ourselves: Biomedical Technology as the New Means of Grace,* Pittsburgh, 2003, pp. 159-160.

informaţionale de astăzi nu ar trebui să fie coordonatele care să ghideze misiunea eclesială. Atunci când ne angajăm în mediile tehnologice actuale, pentru a fi realiști, este important să conștientizăm că ne împărtășim de un anumit duh care structurează aceste medii. Mediul tehnologiei informaţionale de astăzi ne cere să ne acomodăm la logica mașinii, a eficienţei tehnice, ne impune să gândim și să simţim ca niște maşini, întrucât omul este considerat doar o mașină.

Neil Postman, în lucrarea *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology,* afirmă că

„Mesajul metaforic fundamental al calculatorului este că noi suntem mașini, într-adevăr, mașini gânditoare, dar nimic mai mult decât maşini. Calculatorul revendică subordonarea naturii noastre, a biologiei noastre, a emoţiilor noastre, a spiritualităţii noastre la condiţia mașinii”[199].»

Discursul teologic este expresia unei experienţe nemijlocite de viaţă. Teologia nu se rezumă doar la o dimensiune academică, la un discurs structurat în mod riguros în conformitate cu exigenţele ştiinţifice. Vorbirea despre Dumnezeu, despre realităţile cele mai înalte şi mai sfinte, în mod constant invocate, ar trebui să fie consecutivă vorbirii cu Dumnezeu. Duhul de rugăciune se întrupează inclusiv într-un discurs teologic. Teologia, dincolo de abilităţile structurării unui discurs, nu înseamnă cuvinte meșteșugite, ci, în mod fundamental, vizează vederea slavei dumnezeiești. Teologia autentică implică o experienţă vie a harului dumnezeiesc.

Cuvântul nu se epuizează într-un discurs scris sau rostit; ca atare, de fiecare dată, discursul, oricât de pătrunzător ar fi, indică doar o parte din experienţa omului. Comunicarea printr-un anumit discurs presupune nu doar conţinutul, ci și forma prin care se transmite. Ne-am obișnuit să ne concentrăm asupra conţinutului unui discurs, însă forma de transmitere a discursului rămâne de

199 Neil Postman, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology,* New York, 1993, p. 111.

o importanţă semnificativă. Se pune problema dacă impactul unui discurs, în general, și teologic, în particular, este diferenţiat atunci când se transmite faţă către faţă, prin intermediul unui text imprimat sau prin ecranul unui mediu tehnologic. Se poate pune următoarea întrebare: într-un mediu virtual, poate fi ˇîmpărtășit harul trăit de cineva nemijlocit în realitatea dată, efectivă din lumea materială? Experienţa harului poate fi comunicată online? Sau, mediile tehnologice pot genera doar un îmbold spre angajarea într-un anumit mod de viaţă, spre întâlnirea cu persoana vizionată sau audiată online?

Se cunoaşte că o nouă tehnologie modifică modul în care înţelegem legătura cu Dumnezeu, cu noi înșine, cu ceilalţi, cu lumea. O astfel de tehnologie schimbă reprezentarea și comunicarea adevărului, a felului în care este folosit limbajul, a perceperii cunoaşterii, autorităţii, memoriei, atenţiei, emoţiilor. În aceste condiţii, consider că este important să reflectăm asupra felului în care mediile tehnologiilor informaţiei de astăzi au un impact asupra discursului teologic. Este posibil ca un blog, un site, o înregistrare audio-video pe You ˇTube, o interacţiune online într-o platformă digitală să structureze un discurs teologic viu, un cuvânt cu putere multă pentru mărturisirea Adevărului în Duhul Evangheliei? Sau, aceste medii tehnologice, structural, condiţionează într-un anumit fel realizarea unui discurs? Sunt aceste medii tehnologice neutre sau ele structurează conţinutul unui discurs în conformitate cu o logică internă, specifică acestor medii? Sunt întrebări de actualitate, cu atât mai mult cu cât, în condiţiile de astăzi, suntem determinaţi să folosim aceste medii, inclusiv pentru promovarea discursului teologic.

În studiile teologice, în cercetarea din cadrul studiilor doctorale sunt folosite intens mediile tehnologice. în ce măsură aceste medii modifică felul nostru de a citi, de a scrie, de a gândi, de a înţelege, de a interacţiona? A citi nu înseamnă a vizualiza o informaţie pe un ecran, precum a scrie nu este echivalent cu a tasta. Mediile tehnologice de astăzi nu sunt doar medii informaţionale, ci

ele formează un anumit tip de gândire, de interacţiune, de participare în cadrul comunităţilor virtuale.

Pe linia lui Walter Ong (care, în lucrarea *Orality and Literacy* din 1982, arăta că scrisul a influenţat semnificativ reprezentarea lumii și a sinelui) și a lui Marshall MƆ ˟Luhan, care anunţa că mesajul este mediul, se poate observa importanţa formei mediului prin care este transmis un discurs. Tehnologia scrierii l-a transformat semnificativ pe om. Platon, în dialogul *Phaidros,* arată semnificaţia apariţiei scrisului. Cuvântul scris apare în solitudine, nu are flexibilitatea specifică dialogului în care există un vorbitor și un ascultător. În Tradiţia orală, cuvântul este rodul unei întâlniri fată către fată, este rezultatul unei interacţiuni dinamice desfășurate în cadrul unei experienţe de viaţă.

Înainte de tipar nu exista o distincţie între public și privat. Manuscrisul copiat de mână circula în cadrul unei mici comunităţi din sfera privată a autorului. Modernitatea induce această distincţie dintre privat și public, odată cu invenţia tiparului. James OƷDonnell, în lucrarea *Avatars of the World: From Papyrus to Cyberspace* din 1998, arată că Thomas More a fost primul care a folosit cuvântul „a publica” pentru a descrie activitatea sa literară. Prin noua activitate de publicare a unui text tipărit cineva care scrie se adresează unui public anonim.

Scrisul devine o tehnică nu doar de a comunica un discurs, ci și de a forma șinele într-un anumit fel. Benjamin Myers arată că, în mod special, mediile tehnologice de astăzi nu reprezintă doar canale de informaţii, ci induc tehnici, practici care cultivă un anumit mod de a gândi și de a fi. El se referă în mod particular la blog și pune întrebarea în ce măsură acesta structurează discursul teologic. Blogul nu urmărește postarea unor texte elaborate, a unor cuvinte căutate, a unui stil pretenţios, ci ceea ce interesează ţine de generarea unor discuţii, a unor interacţiuni. Acest discurs contrastează cu ceea ce se publică în mediul academic.

În cercetarea teologică din mediul academic un studiu este structurat într-un anumit interval de timp, în mod solitar, în urma unei activităţi de investigare a unor surse bibliografice. Mai trece o vreme până ce studiul este publicat și încă un timp pentru generarea unor reacţii, a unor dezbateri pe marginea celor publicate. Blogul, în mod diferit, permite postarea imediată a unui text (fără o pregătire prealabilă care să necesite mult timp), astfel încât să fie generate cât mai rapid dezbateri. Cuvântul nu rămâne fixat, nu are o formă definitivă, ci el se rafinează pe măsura interacţiunii cu cititorii. James O'Donnell observă că discursul teologic devine, într-un astfel de mediu, un fel de seminar continuu, un dialog în care este posibilă auto-corectarea.

Benjamin Myers, analizând maniera în care blogul structurează discursul teologic, menţionează:

„Blogul nu este doar un nou mediu; este în mod fundamental o nouă practică, ceea ce Michel Foucault numea o tehnologie a sinelui, o nouă cale de formare a sinelui şi de a cultiva o anumită comunitate. [...] Mediile date de website-uri și de tehnologia informaţiei vor avea un rol tot mai crescut în viitor în structurarea discursului teologic. Am speranţa că printr-un asemenea discurs teologia va deveni mai prietenoasă, va depăși graniţele unui public specializat și se va deschide spre un public mai larg. Va deveni mai deschisă și mai dialogică"[200].

O astfel de teologie va fi mai accesibilă, se va încadra mai bine în logica divertismentului, specifică mediilor tehnologice, se va difuza mai rapid și va fi accesibilă pentru un public mai larg. Va îndeplini mai bine indicatorii și criteriile eficienţei de tip tehnic, precum și delectarea printr-un anumit discurs, în care în numele unei teologii prietenoase, Evanghelia riscă să devină un pretext pentru amuzament. Chiar dacă este urmărită de mai mulţi oameni, depășindu-se sfera unui public specializat, chiar dacă presupune o interacţiune mai sporită, se pune o

200 Benjamin Myers, „Theology 2.0: Blogging as Theological Discourse", in: *A Journalfor the Theology of Culture,* vol. 6, nr. 1, 2010, p. 60.

întrebare capitală: un astfel de discurs teologic are puterea de a schimba profund viaţa cuiva, de a atinge mintea, inima, sufletul cuiva, astfel încât să determine o angajare pe calea despătimirii, pe Calea Adevărului și a Vieţii prin care se moare pentru un anumit mod de a trăi, marcat de păcat, și se învia la un nou mod de existenţă, astfel încât creștinul să devină un martor al lui Hristos Cel răstignit și înviat?

În contextul tehnologiei actuale, pentru dezvoltarea unei gândiri lucide, realismul este foarte important. Astfel, pot fi depășite poziţii reducţioniste: pe de o parte, un entuziasm adesea pueril și exaltam în ceea ce presupune forţa progresului, manifestată prin dezvoltarea tehnologiei; pe de altă parte, fixarea într-o poziţie obsesiv critică, uneori acerbă, de demonizare a tehnologiei. O gândire lipsită de nuanţe nu surprinde ambivalenţa tehnologiei. Pe de o parte, pot fi evidenţiate multe realizări obţinute prin dezvoltarea tehnologiei (standarde ridicate de viaţă și prosperitate materială în America de Nord, Europa Occidentală, Japonia). Dar, pe de altă parte, trebuie observat și preţul plătit pentru aceste standarde, care este reversul medaliei: cu alte cuvinte ce pierdem atunci când ni se pare că ajungem să câștigăm ceva?

Pierderea este în suflet și în viaţă, în numele unei eficienţe obţinute prin raţionalitatea tehnică, extinsă în toate domeniile astfel încât să fie asigurată creșterea bunăstării materiale.

„În mijlocul atâtor beneficii, apar și consecinţe negative în societatea avansată tehnologic. Oamenii nu mai sunt stăpânii de odinioară ai mașinilor, ci au devenit sclavii unei organizări pe care ei au creat-o, pierzând bucuria, frumuseţea și unicitatea vieţii trăite în comuniunea interpersonală. Persoana este alienată, fiindu-i erodată transcendenţa, pentru a putea fi integrată în sistem. Conștiinţa și mintea încetează să mai fie stăpâne, devenind sclave devotate armoniei și succesului sistemului. Oamenii nu mai sunt apreciaţi în funcţie de darurile și calităţile specifice fiecăruia, ci numai în ceea ce

presupune contribuţia lor la eficienţa sistemului, ei devin părţi ale unei mașinării”.[201]

Longdon Gilkey arată că după ce Occidentul ˇs-a afirmat în istorie, insistând asupra importanţei persoanei umane, a libertăţii acesteia, a demnităţii fiecărui om, în contextul societăţii tehnicizate de astăzi prevalează raţionalitatea lumii, posibilitatea ca ea să fie cunoscută și valorificată prin puterea raţiunii, astfel încât omul să controleze natura. Tehnologia ˇs-a dezvoltat mai mult în Occident decât în Răsărit, dar în contextul actual, Gilkey afirmă că Occidentul ar trebui să se întoarcă la valorile spirituale păstrate mai bine în Răsărit, iar Răsăritul să nu se lase sedus de prosperitatea materială a Occidentului, dobândită prin dezvoltarea tehnologiei.

„Acum când sufletul ne este afectat prin propria civilizaţie pe care am creat-o în Occident, ar trebui să ne întoarcem către Răsărit pentru a ne descoperi propriul suflet. Dar în mod ironic, se întâmplă ca mulţi din Răsărit să fie seduși și fascinaţi de tehnologia și progresul din Occident”[202].

Pentru dezvoltarea unei reflecţii teologice ziditoare cu privire la implicaţiile tehnologiilor actuale este esenţială așezarea în duhul autentic al Tradiţiei eclesiale. A fi ˇîn continuitate de duh cu cei care și-au sfinţit existenţa în interiorul unei Tradiţii sfinţitoarepresupune împărtășirea și mărturisirea duhului viu al Tradiţiei. Sfânta Tradiţie nu este mortificatoare, ci reprezintă un izvor de viaţă veritabilă. Spiritul Tradiţiei nu înseamnă paseism, ci presupune forţa de a asuma prezentul și de a privi viitorul în cheie eshatologică. Tradiţia presupune deopotrivă fidelitate și dinamicitate.

Angajarea în Tradiţia duhovnicească a Bisericii favorizează formarea și consolidarea discernământului, o

201 Longdon Gilkey, *The Religious Dilemmas of a Scientific Culture: The Interface of Technology, History and Religion* în Donald Borchert, *Being Human in a Technological Age,* Ohio University Press, 2001, pp. 80-81.

202 Longdon Gilkey, *The Religious Dilemmas of a Scientific Culture: The Interface of Technology, History and Religion* în Donald Borchert, *Being Human in a Technological Age,* Ohio University Press, 2001, pp. 81-82.

virtute capitală, extrem de importantă în înţelegerea semnurilor vremurilor, mai ales a celor pe care le trăim. Din această perspectivă, discernământul este esenţial pentru articularea unei reflecţii teologice referitoare la tehnologiile de astăzi. Spiritul Tradiţiei depășește deopotrivă paseismul și progresismul. As fel, discernământul ne ajută să nu demonizăm tehnologia de astăzi, dar nici să nu ne entuziasmăm în faţa aplicaţiilor sale, până într-acolo unde există riscul de a idolatriza tehnologia, substituindu-L pe Dumnezeul Cel viu.

Pentru formarea discernământului este semnificativ să înţelegem că Tradiţia nu este echivalentă cu nostalgia. Tradiţia presupune o credinţă vie împărtășită cu o putere de viaţă, orientându-ne spre viitor, printr-o conștiinţă profetică, ajutându-ne să ne implicăm concret în realităţile efective ale lumii prezente, dar fără să ne aliniem la duhul veacului trecător al acestei lumi. Puterea de a vedea cele nevăzute prin intermediul celor văzute ajută la desprinderea de ceea ce înseamnă o ţintuire a cugetului, a simţirii, a vieţii în cele pământești. Nostalgia nu are viitor, ea materializează o anumită tristeţe faţă de faptul unei realităţi trecute și care rămâne fără obiect în prezent. Nostalgia reprezintă o formă de melancolie. Graham Ward arată că distincţia dintre

Tradiţie și nostalgie are un rol important pentru felul în care este structurată o reflecţie teologică privitoare la tehnologie. Prin discernământ, depășind înţelegerea Tradiţiei ca nostalgie, se poate dezvolta o reflecţie teologică, inclusiv critică în ceea ce privește implicaţiile tehnologiilor de astăzi, dar într-o manieră în care sunt depășite deopotrivă o critică de tip lucidit sau un entuziasm lipsit de realism în faţa tehnologiilor de astăzi, a felului în care acestea reconfigurează lumea, cultura, viaţa şi natura umană.

Folosirea tehnologiilor de astăzi nu ar trebui să presupună o euforie, o cultivare a fantasmelor specifice mediilor virtuale de astăzi. Chiar dacă suntem condiţionaţi,

impunându-se tot mai mult o digitalizare a existenţei, este important să nu ne entuziasmăm în faţa acestui fenomen, să avem luciditatea de a privi inclusiv critic implicaţiile generate de aceste modificări, date de faptul că suntem conectaţi tot mai mult la mediile tehnologice. Pentru o reflecţie critică este important să depășim un entuziasm euforic cu privire la digitalizare, precum cel promovat de Nicholas Negroponte în lucrarea sa *Being Digital* din 1995. Atunci, acesta era director la un centru de cercetări avansate în comunicare de la MIT, mărturisind, inclusiv în acel moment, că digitalizarea va depăși limitările geografiei, ale spaţiului și ale timpului, impus de materialitate.

Existenţa digitalizată riscă să devină una distopică, promiţând realizarea raiului pe pământ, visul de mai multe generaţii, promovat de diferite tendinţe progresiste. Însă aceste medii nu pot integra transcendentul, astfel încât în existenţa mediată tehnologic este configurată o împărtășire a imanentului. *Reflecţia teologică ar trebui structurată în această perspectivă a afirmării absenţei transcendenţei din mediile tehnologice actuale. Organizarea riguroasă a imanentului nu poate substitui transcendentul.*

„O viziune creștină ar trebui să furnizeze corectivul transcendentului în faţa manipulatei imanenţe a reţelelor globale. […] Perspectiva teologiei creștine depășește prin transcendenţă religiozitatea seculară a tehnologiei”[203].

Mai mulţi gânditori l-au indicat pe Teilhard de Chardin ca un teolog reprezentativ pentru promovarea unei eshatologii imanentizate.

Marshall M꜀ˣLuhan a considerat poziţia iezuitului Teilhard de Chardin ca fiind un fel de SF, optimismul viziunii sale globale fiind un amestec de gnosticism cu o eshatologie imanentizată. Demersul său poate fi ˣîncadrat pe linia ideologică a mitului progresului, erodând conștiinţa profetică a vocaţiei Bisericii de a fi o realitate

203 Graham Ward, „Between Virtue and Virtuality”, în: *Atlas,* nr. 1, 2001, pp. 67-68.

care nu se epuizează în cadrele lumii. Biserica este în lume, dar identitatea ei nu este din lume. încercarea de a acomoda Biserica la lume sau de a o transforma într-o prelungire a lumii reprezintă tendinţe ale secularizării din interiorul Bisericii, criticate de M℄˟Luhan.

În viziunea optimismului exagerat, promovat de concepţia lui Teilhard de Chardin, transcendentul Bisericii este capturat într-o perspectivă istoricizată. Biserica, trupul tainic al lui Hristos, devine trupul lumii întrucât Hristosul cosmic invocat de Chardin, reprezentat de punctul Omega al istoriei, este rezultatul unei evoluţii ireversibile. Mai mult decât atât, plecând de la aprecierea exagerată a noilor tehnologii, de către Teilhard de Chardin, M℄˟Luhan critică poziţiile unor teologi catolici care sunt de acord că mediul tehnologic, structurat de noile tehnologii ale informaţiei, reprezintă trupul mistic al lui Hristos. în această viziune se observă deopotrivă structura religioasă a noilor tehnologii, precum și trădarea din interiorul teologiei, ajungând la echivalarea mediului tehnologic cu trupul mistic al lui Hristos. Practic, *pe această linie, împărtășirea harului se face în mod magic, prin conectarea la mediul tehnologic.*

Marshall M℄˟Luhan critică nu doar această linie teologică, fundamentată pe linia lui Teilhard de Chardin, dar arată și secularizarea din interiorul Bisericii Romano Catolice, prin Conciliul ÎI Vatican. El arată că linia Conciliului ÎI Vatican a fost fundamentată pe o poziţie eronată, actualitatea misiunii Bisericii fiind înţeleasă ca acomodarea ei la duhul lumii. Astfel se produce o secularizare în interiorul Bisericii, fiind promovată prin instituţiile acesteia. M℄˟Luhan consideră că prin Conciliul ÎI Vatican ˟s-a dezvoltat o protestantizare a Bisericii

Romano-Catolice, o sărăcire în planul realităţii și simbolismului liturgic. M℄˟Luhan a evidenţiat, de exemplu, pierderile în plan spiritual cauzate de eliminarea limbii latine din Liturghia catolică. înţelegerea facilă, familiarizarea credinciosului cu textul nu poate compensa erodarea unităţii simţurilor, adunarea în duh de rugăciune,

existentă în Liturghia slujită în limba latină.

Totodată, MC̆Luhan nu a fost de acord cu folosirea și interpretarea lucrărilor lui în scopul promovării teologiilor revoluţionare. De exemplu, revoluţionarul cultural Abbie Hoffman susţinea în 1968 că stânga este prea înrădăcinată în Marx și mai puţin atașată de MC̆Luhan. Când Hoffman a publicat în 1968 lucrarea sa *Revoluţion for the Hell,* MC̆Luhan a considerat cartea respectivă ca fiind manifestul unui nou tribalism. *MC̆Luhan a avut luciditatea de a sesiza că secularizarea profundă nu este un rezultat al acaparării societăţii de către duhul lumii (acest fapt este unul firesc), ci răspândirea secularizării în interiorul Bisericii și promovarea unei misiuni bisericești aliniate, înregimentate de către duhul lumii. Această atitudine reprezintă o abdicare de la vocaţia Bisericii de a sfinţi lumea, o iluzie de a o învești în cadrele ei căzute.*

Marshall MC̆Luhan a avut un impact enorm, fiind un vizionar, înţelegând cu luciditate ceea ce trăiește. De altminteri, plecând de la această atitudine a înţelegerii celor prezente, se poate dezvolta intuiţia unor predicţii a celor viitoare. Predicţiile lui MC̆Luhan nu sunt apanajul unor ghicitori, ale unui guru care își dorește notorietate. El a precizat, de altfel, că predicţiile sale nu sunt altceva decât relatări ale unor realităţi pe care deja le trăim în prezent, întrucât viitorul este oarecum conţinut în prezent. Cineva care înţelege propria realitate în care trăiește, ajunge să deslușească semnele vremurilor și să intuiască ceea ce urmează. MC̆Luhan a fost un adevărat profesor, fiind iubit și apreciat de studenţii săi pentru spiritul său liber, pentru curajul de a-i învăţa să gândească liber, dezvoltându-și o reflecţie proprie și nu una formală prin opinia mediatică, pentru faptul că înainte de toate nu le-a oferit răspunsuri preformate, ci a reușit să ridice întrebări esenţiale. Interogaţiile fundamentale care favorizează o angajare existenţială în cunoaștere și în viaţă au fost generate prin modul autentic de a fi a lui MC̆Luhan.

Marshall MC̆Luhan a fost un spirit viu, rămânând până la capăt într-o notă de seriozitate și de sobrietate

(inclusiv la petrecerile organizate în casa lui unde studenţii erau invitaţi). MCˇLuhan a mărturisit puterea de viaţă a Tradiţiei într-un mod creator și dincolo de închistări în formule repetitive.

„MCˇLuhan a exercitat un impact considerabil asupra generaţiei tinere din anii 1960. A făcut-o într-un mod direct în raport cu intelectuali de forţă precum Timothy Leary, Carlos Castaneda sau Ken Kesey, care nu au avut un impact adecvat pentru tineri. De asemenea, personaje precum Herbert Marcuse, Norman Brown sau R.D. Laing care au influenţat mentalitatea tinerilor din anii 1960 nu au atins incandescenţa și felul foarte viu al inteligenţei lui MCˇLuhan. Niciunul din ei nu a atins puterea spiritului lui MCˇLuhan întrucât acesta a trăit și a lucrat în ceea ce a crezut: autenticitatea Tradiţiei creștine, consolidată în gândirea mistică și simbolică a Evului Mediu, prin care toate cuvintele vii și sensurile lucrurilor sunt împlinite în Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu „[204].

Jacques Ellul, în mod similar cu Marshall MCˇLuhan, arată că pentru dobândirea unui discernământ prin care să fie dezvoltată o reflecţie teologică realistă cu privire la impactul mediilor tehnologice actuale, este esenţial să fie conștientizat riscul secularizării din interiorul Bisericii, prin ceea ce presupune tendinţa de acomodare la duhul lumii, la preluarea în misiunea Bisericii a armelor lumii. Jacques Ellul, plecând de la evaluarea critică a consecinţelor generate de schimbările produse prin politica Sf. Constantin cel Mare, arată că există tendinţa ca misiunea Bisericii să fie înţeleasă în termenii unei încrestinări a»

lumii, a structurilor şi a domeniilor ei: stat, economie, viaţă socială, ştiinţă, tehnologie, artă. El întrevede aici un risc, întrucât consideră că în spiritul Revelaţiei biblice, creștinismul nu are de-a face cu organizarea lumii pe baza unor principii creștine. *Atunci când creștinismul este înţeles prin prisma unor principii sau precepte, el poate fi*

---

204 Philip Marchand, *Marshall McLuhan: The Medium and The Messenger,* MIT Press, 1998, p. 288.

ușor deturnat în esenţa lui, să piardă duhul înnoitor și profetic. Dumnezeu a ales să lucreze în istorie printr-un rest, prin poporul lui Israel, dar și prin Biserica întemeiată de Hristos. De fiecare dată când reprezentanţii legii iudaice au încercat să organizeze și să instituţionalizeze excesiv legea descoperită de Dumnezeu, încercând să urmărească respectarea întru totul a voinţei lui Dumnezeu (cu bună-intenţie), Dumnezeu nu a vorbit lumii prin cei care au urmat această cale. În mod constant, chiar și atunci când există o intenţie sinceră de a face voia lui Dumnezeu, prin structuri și instituţii bine organizate, istoria ne arată că Dumnezeu a lucrat într-un mod diferit, prin oameni consideraţi neimportanţi de aceste structuri organizatorice. În mod clar, Dumnezeu, în toată istoria mântuirii, ne arată că nu este plăcut înaintea Lui să ne încredem în propriile forţe, să credem că prin autoritatea și capacitatea noastră (fie că este vorba de înţelepciune, de cunoaştere, de morală, de putere instituţională și organizatorică) putem împlini voia lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel mărturisește foarte clar acest lucru atunci când arată că Dumnezeu a ales să lucreze prin cele slabe și nebune în faţa lumii (Corinteni II, 12,9 – 10).

Urmând această linie, Jacques Ellul afirmă că nu se poate vorbi de o știinţă creștină, de o economie, politică sau de o cultură creștină. Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu se poate da o anumită orientare, întări o atitudine creștină în duhul Evangheliei, acestea manifestându-se inclusiv în domeniile de activitate, dar nu se poate vorbi de o încreștinare integrală a lor, întrucât Biserica și lumea rămân realităţi distincte. Atunci când se asumă o orientare care pune accentul pe încreștinarea lumii, pe organizarea ei în ansamblul său pe principii şi criterii creştine, nu mai avem de-a face cu creștinismul, ci cu un sistem. Poate să pară radicală această poziţie a lui Jacques Ellul, dar ea poate fi un avertisment care să ne ajute să depășim anumite amăgiri, prin care să credem că vocaţia Bisericii este de a impune o paradigmă și o organizare a lumii, ambele bazate pe principii creștine.

Jacques Ellul precizează că Evanghelia ne arată că creștinismul nu se bazează pe idei, principii, pe criterii, ci pe fapte concrete care exprimă realitatea unui anumit mod de a fi, viaţa trăită în Duh şi Adevăr.

Nu există ceva principial în viaţa și învăţătura lui Hristos, în moartea și învierea Lui, întrucât nu se poate vorbi de o reducere la un sistem bazat pe principii doctrinare, norme morale sau juridice. Mântuitorul nu caută să impună lumii un anumit sistem. Mai mult decât atât, în mod constant Iisus nu urmărește promovarea imaginii Lui, nu îşi dorește notorietatea, respinge slava primită de la oameni. Sf. Apostol Petru îi spune Mântuitorului că toţi îl caută (Marcu 1,37), dar Domnul nu se adresează mulţimii, plecând de la o anumită curiozitate ispititoare a acesteia, ci are în vedere mulţime de oameni săraci, bolnavi, neajutoraţi, jacându-I-se milă de popor. Hristos nu primește confirmarea mulţimii, nu Îşi dorește o reușită, un succes.

În termenii de astăzi, Mântuitorul nu ar fi fost dornic de rating, de o imagine bună în faţa lumii, de o confirmare prin *like-wù.* ˇşi vizualizări. Mai mult, rămâne de reflectat cu seriozitate, nu cu entuziasm și naivitate, despre faptul dacă Domnul Hristos în mărturisirea Evangheliei Sale ar fi folosit mass-media de astăzi. Jacques Ellul concluzionează pe baza unei analize temeinice, din perspectivă sociologică și creștină că: „[…] dacă ar fi venit în timpurile noastre, Iisus ar fi refuzat să utilizeze mass-media”[205].

Repere din gândirea Părintelui Virgil Gheorghiu cu privire la evaluarea critică a societăţii tehnicizate

Părintele Virgil Gheorghiu în majoritatea romanelor pleacă de la repere autobiografice. Trăind situaţii excepţionale, Părintele Virgil Gheorghiu face o radiografie necruţătoare lumii postbelice. El analizează dramele războiului, evidenţiază forţa nivelatoare a tăvălugului istoriei, ispita puterii lumești. Cu o forţă sugestivă impresionantă, Părintele Virgil Gheorghiu ilustrează

205 Jacques Ellul, „Si Tu es le Fils de Dieu”, în volumul *Le Défi et le nouveau,* La Table Ronde, Paris, 2007, p. 1001.

dramele trăite la nivel personal și comunitar în contextul impunerii prin forţă și prin trădarea dată de organismele marilor puteri ale totalitarismului sovietic în Estul Europei. Este descris omul nou, profilul lui *homo sovieticus,* configurat de ideologia comunistă, un om standardizat, redus la o rotiţă într-un angrenaj impersonal. însă, Părintele Virgil Gheorghiu, fugind cu disperare către Occident din fata înaintării Armatei Roșii, conștientizează riscurile unei noi dictaturi, care integrează și depășește deopotrivă ideologiile. *Este vorba de dictatura tehnicii, de primatul mașinii asupra omului, a societăţii tehnicizate impersonale faţă de omul concret și personal.*

Iluzia de a schimba lumea, cu sacrificiul vieţii personale a omului devine o lozincă a noului progresism, fundamentat pe cuceririle ştiinţifice și tehnice. încă înainte cu câteva decenii de Soljeniţ în, Părintele Virgil Gheorghiu avertiza Occidentul că ororile comunismului, strivirea libertăţii și demnităţii omului pot deveni realităţi pentru așa numita „lume liberă”. Neomarxismul cultural, dominant în mainstream-ul cultural, academic, educaţional, mediatic, politic din SUA și din Europa ilustrează confirmarea cuvintelor lui Gheorghiu, Soljeniţ în și a altor oameni lucizi din secolul trecut. Deviza Părintelui Gheorghiu a fost: cine salvează un om, salvează de fapt un univers întreg. *Sacrificiul vieţii unui om nu poate fi justificat printr-o ideologie care îşi propune schimbarea lumii. O lume mai bună nu poate fi propusă sau impusă prin lezarea libertăţii și vieţii omului ca persoană.*

În contextul războiului rece, a conflictului ideologic dintre URSS ?i Occident, Părintele Virgil Gheorghiu întrezărește riscurile dictaturii la nivel planetar prin structurarea unei societăţi tehnicizate. Omul redus la o secvenţă tehnologică și societatea transformată într-o reţea tehnică indică modificarea naturii umane, pierderea umanităţii din om, alienarea omului, trivializarea Adevărului, a libertăţii, a sentimentelor profunde care ţin de sufletul și de trupul omului viu.

Părintele Virgil Gheorghiu arată că sclavii de

odinioară au fost înlocuiri cu sclavul tehnic. Acesta ne oferă zilnic mii de servicii (lumină, căldură, transport, divertisment, comunicare, servicii medicale, servicii religioase, et[.). Practic, totul ne este oferit prin intermediul unei realităţi mediate de către tehnologie. Acest sclav tehnic este discret, răspunde magic la comenzi (așa cum odinioară doar un mag iniţiat avea privilegiul unor puteri de tip magic). Sclavul tehnic este un slujitor perfect. El îl imită și îl substituie pe om în diferite activităţi, dar în timp omul va ajunge să-l imite pe sclavul tehnic. Pentru a se integra în societatea tehnicizată, omul trebuie să înveţe limbajul tehnologiei, să exerseze logica specifică mediului tehnologic, bazată pe algoritmi și pe informaţie. Insistându-se de la vârste fragede pe reproducerea și pe procesarea informaţiei, omul se aseamănă cu procesorul din computer. Ceea ce contează sunt necesităţile de tip tehnic, obiectivele sistemului tehnologic, structurate prin criteriile eficienţei de tip tehnocratic.

În societatea tehnicizată omul se aseamănă tot mai mult cu w<tfina*.*

„Oamenii se trezesc obligaţi să trăiască și să se comporte după legi străine celor umane. Cine nu respectă legile mașinii – devenite legi ale societăţii – este sancţionat. Omul este exclus din societatea căreia îi aparţine, dar în care nu se mai poate integra, fiind[ɔ- nu-ı permite condiţia lui umană. De aici rezultă un sentiment de inferioritate şi dorinţa de a imita maşina, de a se lepăda de caracterul lui de fiinţă umană care îl ţine departe de centrul activităţii sociale. Dezumanizarea continuă sub diferite forme: renunţarea la sentimente, reducerea relaţiilor sociale la ceva categoric, precis și automat, cum sunt relaţiile între piesele unei mașini. Ritmul și limbajul sclavului tehnic este imitat în relaţiile sociale, în administraţie, în arte. Oamenii devin papagalii sclavilor tehnici”[206].

---

206 Constantin Virgil Gheorghiu, *Ora 25,* Ed. Gramar, București, 2004, p. 37.

Părintele Gheorghiu arată că revoluţia tehnologică va avea impact planetar și va instaura cea mai cruntă barbarie din istoria omului: cea tehnică.

„Toate evenimentele care se desfășoară pe faţa pământului în ceasul ăsta și care se vor desfășura în anii următori nu sunt decât fazele și simptomele revoluţiei sclavilor tehnici. Până la urmă oamenii nu vor mai putea locui în societate cu natura lor omenească. Vor fi socotiţi ca egali, uniformi, și vor fi trataţi după aceleași legi care se aplică sclavilor tehnici, fără nicio concesie faţă de natura lor diferită. Se vor face arestări automate, condamnări automate, distracţii automate, execuţii automate. Revoluţia se va întinde pe întregul pământ. Nu ne vom putea ascunde nici în păduri. Nici în insule. Nicăieri. Toate armatele din lume vor fi alcătuite doar din mercenari, care se vor bate pentru consolidarea unei societăţi tehnice unde omul nu mai are ce căuta cu natura lui de om. […] Cred că este cea mai neagră epocă din istoria omenirii. Niciodată nu a fost omul mai neluat în seamă și mai dispreţuit […]. Neagra barbarie tehnică”[207].

Cultura și civilizaţia europeană au fost construite prin întrepătrunderea Tradiţiei iudaice, a moștenirii greco-romane și a creștinismului.

Adevărul, binele, frumosul, dar, mai ales, omul concret, ca persoană unică, făcut după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu Acesta au structurat o istorie specifică a Europei, o anumită înţelegere a lumii. Dragostea de om a fost o coordonată semnificativă. Coerenţa și unitatea unei lumi, realizate prin lanţul ierarhiei fiinţei (Dumnezeu, puterile cerești, omul) determinau o anumită așezare sufletească. Faptul că Evanghelia dă mărturie despre faptul că Fiul lui Dumnezeu ˇS-a întrupat, devenind și Fiu al Omului, indică vocaţia și demnitatea cu totul specifice ale omului. Omul este chemat să devină dumnezeu prin har. Această vocaţie specială a omului este trădată în societatea tehnică unde omul, pentru a se integra, trebuie să trăiască după legile mașinii,

207 Constantin Virgil Gheorghiu, *Ora 25,* pp. 37-38.

să devină mașină în condiţia sa transumană și postumană.

Atunci când omul concret, în carne și oase, cu trup unic și cu suflet unic este redus la un număr în statistici, la o abstracţie, atunci orice este posibil. Orice i se poate întâmpla omului, întrucât acesta nu mai contează prin identitatea sa specifică, ci este redus la o ficţiune tehnică. Supunerea omului la criteriile tehnice potrivite mașinii, echivalarea lui cu o secvenţă tehnică, integrabilă în sistemul tehnologic, înseamnă uciderea omului viu, concret şi unic. Societatea tehnicizată, perfect robotizată, nu poate fi funcţională decât plătind ca tribut viaţa și sufletul omului înţeles ca persoană vie, unică, indisolubilă.

În societatea tehnicizată se atentează la aspiraţia fundamentală a omului, nevoia sa structurală pentru transcendent. Omul, ca inel de legătură între Dumnezeu și lume, este legat de pământ și de cer. El cere în rugăciunea domnească împlinirea voii dumnezeiești pentru a fi „precum în cer, așa și pe pământ”. Dar, prin logica autonomă a tehnologiei, omul a încercat în istorie și mai ales astăzi, marcat de luciferism, să instaleze cerul pe pământ prin impunerea unei societăţi perfect integrate prin tehnologie. Setea de infinit a omului este deturnată prin cultul progresului, prin iluziile și himerele furnizate prin intermediul agendei progresiste. însă, omul oricât de mult ˟s-ar lega de pământ, nu-și poate reteza aspiraţia sa către cerul existenţei. Chiar dacă în sistemul tehnologic omul este redus la o simplă rotiţă într-un angrenaj impersonal, omul nu-și poate ucide chipul dumnezeiesc din el. Omul va rămâne mereu cu dorul de cer, de absolut, de veșnicie.

Funcţionalitatea societăţii tehnicizate se bazează pe uciderea imposibilă a atracţiei omului spre cer.

„Latura pământească din om este supusă gravitaţiei și atrasă în jos. Cealaltă jumătate, jumătatea cerească, cea creată de suflarea lui Dumnezeu este supusă atracţiei spre cer, ca și flăcările. Este o atracţie tot atât de intensă ca gravitaţia. Nu poţi să i te sustragi. Orice fiinţă umană, oricât de josnică și pervertită ar fi, este supusă atracţiei în

sus, spre cer. Setea de a urca fără încetare mai sus nu poate fi niciodată astâmpărată. Dacă încălcăm această lege a ascensiunii, distrugem ființa umană. O ucidem. O stingem așa cum stingem o flacără, împiedicând-o să se înalțe [...]. Toți cetățenii civilizației tehnice sunt piese sociale, înlocuibile și interschimbabile. Cu astfel de cetățeni, mașina socială funcționează la randament maxim. [...] Însă mai sunt persoane necivilizate care au rămas exact cum au ieșit din mâinile lui Dumnezeu. Fiecare este unică și de neînlocuit. Acestea pun în pericol mașina socială care nu acceptă decât piese uniformizate. Aceste ființe umane trebuie neapărat să devină unități standardizate, care pot fi schimbate, înlocuite și aruncate după folosire pentru ca Societatea-Mașină să meargă bine. Fără risc de întrerupere [...]. Societatea-Uzină nu acceptă individualități. Ea poate funcționa doar cu condiția ca oamenii planetei să devină uniformi. Strict asemănători unii cu alții. Oamenii trebuie să aibă

dorințe uniforme, gesturi uniforme, nevoi uniforme. O respirație uniformă și o viteză uniformă. Pentru a-i standardiza, sateliții trimit zi și noapte oamenilor mesaje asemănătoare”[208].

În societatea tehnicizată asistăm la impunerea generalizată a mitului progresului. Sunt invocate obiective pretențioase: bunăstarea materială, prosperitatea, securitatea medicală și personală, etc. Toate aceste obiective mari necesită sacrificii. Se insistă asupra justificării sacrificiului personal pentru reușita la nivel global. în societatea-rețea, obiectivarea trăirilor personale, tehnicizarea acestora conduce la uciderea a tot ceea ce este viu și concret în om. Când scopul vieții este perfect obiectivizat și tehnicizat, atunci viața este transformată într-o existentă mortificată. Obsesia de a transforma totul într-un mediu aseptic conduce la eliminarea vieții. Ecranul este aseptic, dar este un mediu mort și mortificator. Un mediu tehnologic, în întregime aseptic și securizam în fața

208 Constantin Virgil Gheorghiu, *Ochiul American,* Ed. Agaton, Făgăraș, 2013, pp. 17-19.

fricii omului de astăzi, devine o închisoare în care omul este transformat în prizonier, un cimitir al morţii ce invadează întreaga existenţă.

Părintele Virgil Gheorghiu arată că societatea tehnică devine incompatibilă cu viaţa omului liber, a persoanei concrete și unice. În societatea tehnicizată se realizează o ordine de tip tehnic, creată prin algoritmi, proceduri, regulamente, exces de birocraţie. Este o falsă ordine, distrugându-se adevărata ordine şi ierarhie. Crima societăţii tehnicizate este de a»

ucide omul viu, sacrificându-l pentru abstracţiunile și idealurile utopice ale sistemului impersonal. Viaţa dispare când este redusă la automatisme. Când devine o unitate a masei, omul masificat îşi trădează vocaţia sa specifică ce ţine de autenticitatea fiecăruia.

Transumanismul, prin nanotehnologiile și biotehnologiile de astăzi, prin terapiile genice prezente și viitoare, promite vindecarea și inclusiv biruinţa morţii. Dar care este preţul? Mântuitorul, în mod constant, atunci când vindeca trupul unui bolnav, atrăgea atenţia înaintea actului de vindecare a trupului asupra sufletului, asupra nevoii de înnoire în plan spiritual. Care este rostul unei existenţe în care vindecarea se produce automat, în care nanoroboţii înlocuiesc celulele bolnave, în care terapiile genice înlocuiesc defectele prin diferite inginerii genetice? Cum se poate ajunge la o înnoire spirituală a vieţii, la o conștientizare a faptului că viaţa și sănătatea sunt daruri dumnezeiești nepreţuite, atunci când prin biotehnologii, nanotehnologii și bioinginerii genetice vindecarea reprezintă expresia unor proceduri de tip tehnic?

Părintele Virgil Gheorghiu evidenţiază omorârea vieţii și a autenticităţii prin artificialitatea tehnicii. Prin personajul său, Rabolan, a cărui sotie Akantha, nevăzătoare, dar fericită şi văzătoare a sufletului și a ceea ce este esenţial în lume, este sedusă de posibilitatea de a i se oferi vederea fizică prin tehnica medicală actuală, autorul ilustrează această perspectivă a uciderii vieţii și a autenticităţii prin duhul luciferic al vindecării furnizate

prin tehnologii avansate. Nu vindecarea în sine este problema (este evident că vindecarea este dezirabilă în condiţii de boală), ci preţul plătit în suflet și în viaţă pentru o sănătate fizică, în orice condiţii. Aceasta este o întrebare tulburătoare: este sănătatea fizică ţelul suprem al vieţii omului, pentru care se poate justifica orice sacrificiu? Merită dobândirea și păstrarea sănătăţii fizice orice preţ, plătit nu doar în bani și sânge, ci în suflet și în viaţă? Pentru cineva care nu îndrăznește să asume chemarea vederii celor nevăzute, care se agaţă cu disperare doar de această lume, de realitatea trăită prin simţuri, pare o adevărată nebunie logica Crucii și primatul celor spirituale în raport cu cele materiale.

Părintele Virgil Gheorghiu, prin personajul său, Rabolan, afirmă în acest sens:

„Fericirea înseamnă lumină. Și sursă de lumină. Și sfinţii strălucesc. Ei strălucesc pe pământ, ca stelele pe cer. Tot ce este luminat de dragoste, chiar și materia cea mai opacă, devine lumină. Akantha era fericită. Ea nu avea nevoie de ochi artificiali. Ea era oarbă. Da! Dar orbii, când sunt fericiţi, strălucesc ca aștrii şi răspândesc lumină împrejurul lor. Ei nu văd strălucirea zilei, dar strălucesc. Nu văd lumina: sunt ei înșiși lumină. Dar aţi venit voi aici. Voi, care sunteţi peste tot și atingeţi totul. Și voi aţi stins-o pe Akantha [...]. Tot ce atingeţi voi moare. Totul devine cenușă și dezolare la apropierea voastră. Voi transformaţi pământul în cimitir. Voi sunteţi făcători de întuneric. însoţitori ai morţii. Creatori ai >» >

opacului și ai non-vieţii. Sunteţi adoratorii materiei moarte, ai efemerului și ai momentului trecător. Voi stingeţi pretutindeni lumina și viaţa. Voi diminuaţi popoarele și fiinţele umane, amputându-le, îngustându-le numai la dimensiunile lor materiale și perisabile. Sunteţi mutilatorii fiinţei umane. Voi procedaţi cu oamenii ca fabricanţii de cârnaţi, tocându-i și modelându-i pentru a face din ei piese înlocuibile ale Mașinii Sociale [...]. Voi schimbaţi organele fiinţelor umane ca niște pneuri și motoare de mașini. Schimbaţi inimile, plămânii, ochii,

rinichii. Pentru voi, acestea sunt detașabile. Dar omul nu este o mașină de spălat”[209].

Sănătatea desemnează o realitate integrală, îl vizează pe omul întreg, trup și suflet. Nu doar în tradiţia mai veche medicală se avea în vedere în actul terapeutic integritatea fiinţei umane, ci și în medicina contemporană, încă omul era tratat în calitate de om întreg, cu suferinţele lui, emoţiile și sentimentele sale. Pacientul nu era perceput ca un robot, iar medicul nu era redus la un robot care execută automat algoritmii prezentaţi în ghidurile medicale. Medicina transformată doar în tehnologie acţionează în conformitate cu logica de tip tehnic. În această perspectivă, implicaţiile personale ale bolii, trăirea efectivă a omului bolnav devin ceva secundar. Boala devine o realitate impersonală, abordată în mod tehnic, în conformitate cu anumite criterii tehnice.

În contextul ideologic al secularismului agresiv am fost bombardaţi cu lozinci de genul „vrem spitale, nu catedrale”. Opoziţia catedralei cu spitalele sau cu școlile arată nu doar ura viscerală faţă de

Biserică, o realitate sfinţitoare a lumii, ci exprimă o crasă ignoranţă, întrucât Biserica ˇs-a manifestat constant în istorie ca spital al tămăduirii sufletești și trupești, precum și ca o școală de pregătire a unor caractere puternice prin care să fie pregătiţi să răzbată în viaţă copiii și tinerii, totodată, să fie educaţi pentru dobândirea împărăţiei cerești veșnice. în societatea tehnicizată, omul fiind apreciat după criterii tehnice, inclusiv sănătatea este evaluată prin parametrii și indicatori de tip tehnic. Tehnicizarea excesivă a actului medical estompează înţelegerea omului și a suferinţei sale într-un context personalizat al vieţii sale. în condiţiile în care actul medical este perceput și realizat doar ca o remediere a unor caracteristici tehnice, pentru a dobândi o anumită funcţionalitate a organismului, există riscul ca medicina tehnicizată să fie asimilată cu ceea ce presupune repararea unei mașini stricate. Mai mult decât atât,

209 C.V. Gheorghiu, *Ochiul American...,* pp. 149-150.

eludându-se taina omului concret şi unic, minunea contemplată în faţa complexităţii organismului uman, care favorizează deschiderea medicului către Doctorul Cel adevărat al sufletului și al trupurilor noastre, se ajunge la o încredere în puterea vindecătoare autonomă a medicinii tehnicizate. într-o asemenea perspectivă, pronia dumnezeiască este substituită de către hazard, catedrala medicală fiind înlocuită de o uzină tehnică de sănătate.

Într-un roman de-al său, Părintele Virgil Gheorghiu ridică această problemă, referindu-se la intenţia de tip progresist de a închide spitalul Pasteur din Paris, considerat retrograd, tocmai pentru că acolo încă se practica o medicină în care Dumnezeu nu era eliminat din efortul medical de tămăduire a suferinţei omului. într-un dialog din romanul respectiv se precizează:

„— Trebuie să demitizăm medicina. Trebuie să o laicizăm, să secularizăm ştiinţa. Trebuie, într-un cuvânt, să desacralizăm spitalul Pasteur.

— De ce?

— Pentru că nu există Dumnezeu. Nu există decât Hazardul. Ceea ce numeaţi voi în trecut Dumnezeu este, de fapt, Hazardul. Dumnezeu este Hazard, omul este un Hazard. Nu mai putem tolera, în secolul nostru luminat și tehnic, existenţa unor spitale ca Pasteur, unde oamenii încă se roagă. Acest spital este asemenea unei catedrale. Trebuie demolat. Tăbărât pe el cu buldozere. Distrus cu totul. Şi construită o mașină de sănătate. O uzină! medicală. Aseptică. Ştiinţifică. O farmacie medicală. Electronică. Un observator de boli. Să nu mai existe catedrale medicale, ci doar fabrici de sănătate”[210].

Atunci când omul este redus doar la trup (și acesta înţeles ca un mecanism tehnic), integritatea sa este știrbită. Nu doar sănătatea sa este afectată, ci întreaga sa identitate și demnitate. În numele progresului tehnic se construiește o societate și o civilizaţie tehnicizate în care nevoile omului sunt circumscrise imanentului. Civilizaţia tehnică suprimă nevoia de transcendent a omului,

210 C.V. Gheorghiu, *Ochiul American...,* pp. 115-116.

amputează viaţa care ţine de suflet. Nu doar trupul are nevoie de aer pentru a respira, de hrană, de îmbrăcăminte, ci și sufletul resimte acut nevoia de hrană. Nu putem trăi doar pentru trup, obsedaţi de a-l păstra mereu tânăr și funcţional, neglijând sufletul și, în același timp, să credem că avem o viaţă deplină, în societatea tehnicizată, structurată prin credinţa în progresul tehnic nu se vorbește de poluarea sufletului, a spiritului, a minţii și a inimii omului. Poluarea este invocată doar pentru realităţi ce afectează existenţa trupească a omului, acesta fiind înţeles exclusiv ca trup.

Cei care se ocupă cu planurile agendei globale a lumii omit realităţi fundamentale ale omului.

„De poluarea spiritului și a creierelor naţiunile civilizate nu au timp să se ocupe. Nu intră în planurile lor. Și orice naţiune civilizată lucrează cu planuri. Poluarea sufletelor nu este înscrisă aici. Laboratoarele sunt incompetente înaintea unei astfel de asfixii. Și, atunci când ești civilizat, te deprinzi să nu lucrezi decât în laborator, folosindu-te de statistici. Nimeni din această lume a sublimului progres tehnic nu-și dă seama că poluarea creierului, a spiritului omenesc, sentimentelor și viselor sale este mai mare decât toate celelalte poluări, precum cea a apelor ori a atmosferei și a pădurilor. Poluarea spiritului pune în pericol de moarte iminentă unica măreţie autentică a cosmosului care este omul”[211].

Atunci când omul este redus doar la trup se ajunge la absolutizarea lucrurilor trecătoare. Orizontul veșniciei este retezat. Sunt promovate idealuri precum sănătatea, frumuseţea, tinereţea, profesia, poziţia socială, bogăţia. Toate sunt înţelese în registrul material. Ne facem dumnezei din realităţi efemere. În acest context ne este teamă să nu pierdem ceva din aceste realităţi de ordin material. Inima ne este legată de acestea și, astfel, frica ne este amplificată în duh lumesc, întrucât suntem ţintuiţi în lumea aceasta: singura pe care o cunoaştem și o acceptăm. Frica de Dumnezeu este înlocuită cu frica trăită

211 Constantin Virgil Gheorghiu, *Spioana,* Ed. Sophia, 2017, p. 103.

uneori ca o teroare în duhul acestei lumi. Frica de moarte, ca sursă ultimă a temerilor noastre ne face să ne agăţăm cu disperare de această lume și să acceptăm orice compromis pentru a supravieţui.

Cel, ce prin credinţă, a biruit teama de moarte devine incomod pentru orice societate. Un om care a murit pentru lume, care și-a răstignit poftele faţă de această lume nu mai poate fi intimidat de niciun fel de opresiune, de nicio ameninţare din partea societăţii. Cel care asemenea morţilor este imun atât la cuvinte de ocară precum și la cuvinte de laudă, de lingușire a depășit nevoia de a avea o anumită imagine în faţa lumii. Un mort nu mai este sensibil faţă de simţuri. Cel care asemenea unui mort, a transfigurat simţurile, nemaifiind rob al acestora, devine spirit viu, trăiește prin forţa transfiguratoare a duhului. Un om care nu se mai teme de boală și de moarte reprezintă un ghimpe pentru societate, el reprezintă un pericol, întrucât nu mai poate fi aliniat la cerinţele societăţii. Un asemenea om nu poate fi integrat în rândul lumii. Mai ales în societatea tehnicizată în care uniformizarea, standardizarea oamenilor reprezintă o premisă pentru funcţionalitatea reţelei sociale, un om ce a biruit teama de boală și de moarte devine foarte incomod.

Părintele Virgil Gheorghiu ilustrează condiţia incomodă pentru societate a omului care nu se mai teme de moarte, prin atitudinea călugărilor parabolani.

„Aceștia erau curajoșii. Cei care nu se temeau de moarte, de boli, de nimic. Ei intrau în oraşele devastate de ciumă, ca în foc. Duceau apă și ajutoare. Transportau pe umerii lor cadavrele și le îngropau. *A înfrunta moartea și a o călca în picioare era meseria lor zilnică. Curajul era profesia lor. Dispreţuirea morţii, munca lor. Nicio societate nu poate accepta oameni care nu au teamă de moarte. Societatea guvernează indivizii ameninţându-i cu pedeapsa capitală în caz de nesupunere. De teamă, oamenii acceptă mizeria, nedreptatea, opresiunea socială, sclavia și astfel societatea continuă să-i exploateze. Cei care nu au teamă de moarte strigă adevărul și se ridică împotriva*

nedreptăţii. Un om care nu are teamă de moarte refuză orice lașitate. Din cauza lor societatea este în perico [n2X.

Prin biruinţa fricii de moarte se trăiește autentic libertatea în Duh»

şi Adevăr. Nicio dictatură, oricât de tiranică şi de sofisticată ar fi nu» >

poate aboli libertatea celui care și-a învins teama de moarte. Preferinţa de a muri pentru a nu renunţa la libertate faţă de o viaţă în sclavie reprezintă o armă de neoprit pentru orice regim dictatorial. „Vom muri și vom fi liberi” – strigătul tulburător al adolescenţilor și tinerilor din Decembrie 1989 în faţa blindatelor și a gloanţelor a fost

C.V. Gheorghiu, *Ochiul American...* p. 110.

de o forţă zguduitoare, mai puternică decât orice armată și decât orice arme. Libertatea este pecetea identitară a omului. Dumnezeu la făcut pe om liber, respectându-i libertatea, inclusiv când acesta greșește sau când se întoarce împotriva Creatorului.

În societatea tehnicizată, libertatea omului este profund lezată. Pentru a fi eficient și pentru a fi integrat adecvat în sistem, omul trebuie să devină asemănător robotului. Fiind creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea dumnezeiască, omul din societatea tehnicizată, pentru a se adapta la rigorile existenţei robotizate, trebuie să-și însușească un chip artificial, cel al robotului, și să se străduiască să ajungă la asemănarea cu robotul. Omul este chemat să-și focalizeze atenţia către robot, să ia aminte la mașină. Omul trebuie să înveţe de la mașină rigoarea, precizia, disciplina, ordinea, integrabilitatea, automatismele, continuitatea în muncă și în mișcări. Cetăţeanul ideal și muncitorul perfect: omul robotizat, redus la reflexe condiţionate.

Sistemul tehnologic actual, convergenţa nanotehnologiilor, tehnologiei informaţiei, biotehnologiilor și a știinţelor cognitive, contribuie la amplificarea trufiei de tip luciferic a omului încrezător în propriile puteri.

Omul, ameţit de bogăţie și de putere, îmbătat de luciferism, crede că prin tehnologiile actuale poate deveni un corector al lucrării lui Dumnezeu. Nu doar lumea reală și concretă, creată de Dumnezeu, este substituită de realitatea online și virtuală; nu avem doar o înlocuire a comunităţii efective cu reţeaua socială, a omului cu trup concret în carne și oase cu un avatar, ci se urmărește corectarea lui Dumnezeu, inclusiv cu privire la capodopera creaţiei sale: omul, în spiritul progresului tehnic se anunţă tot mai mult îmbunătăţirea naturii umane prin bioinginerii și biotehnologii.

Adepţii progresului tehnic anunţă cu religiozitate realizarea cele mai strălucitoare civilizaţii prin corectarea lucrării imperfecte a lui Dumnezeu.

„Fără pragmatism nu am fi reușit niciodată să construim cea mai mare civilizaţie de pe pământ. Noi nu avem timp să filosofarti. Noi lucrăm cu statistici, cifre, maşini electronice, calculatoare. Noi am verificat ştiinţific acest fapt: creaţia prezintă greșeli de fabricaţie. Și suntem foarte hotărâţi să le corectăm. Suntem deja avansaţi în lucrul nostru […]. Nouă ne revine misiunea de a desăvârși lucrarea pe care Dumnezeu a lăsat-o neterminată. Și ne-am pus pe treabă. Cu metode ştiinţifice și tehnice. Care au dovedit ce pot și au uimit lumea prin eficacitatea lor. Proiectele grandioase le par întotdeauna himerice celor mediocri, care spun că aceasta este science fiction. Când omul și-a propus să zboare în spaţiu și să meargă pe lună, a fost considerat nebun. Când a dorit să vorbească și să se audă la distanţă, aceasta a fost considerată o utopie. Fără aceste proiecte fantastice nu am fi avut nici avioane, nici telefon, nici radio, nici televiziune, nici calculator […]. Noi facem toate acestea conform planului de corectare a operelor lui Dumnezeu”[212].

---

212 C.V. Gheorghiu, *Ochiul american,* pp. 97, 99. Cei care se consideră atotputernici prin tehnologie nu doar că se angajează în corectarea lucrării lui Dumnezeu, ci, crezându-se stăpânii Universului, vor cere un cult, întrucât se vor pretinde a fi dumnezeii lumii. „Ei merg în cer și pe lună ca îngerii. Ei au abolit bătrânețea. Mâine vor descoperi elixirul împotriva mordi și vor fi nemuritori Au luat locul lui Dumnezeu. Suntem toți la cheremul lor. In curând

În contextul obişnuirii omului cu un confort dat de tehnică >

este dificilă păstrarea trezviei. Omul se moleșește, este anesteziat de facilităţi și de comodităţi, este obișnuit să călătorească pe întreg mapamondul, să exploreze spaţiul cosmic, să influenţeze clima, să fie conectat în timp real la evenimente derulate pe diferite continente. în momentul când este restricţionat și i se impun anumite condiţionări el întâmpină dificultăţi serioase, întrucât a fost obișnuit să plonjeze în toată exterioritatea lumii. Libertatea omului, încurajat să se desfășoare doar în exterioritatea lumii, este avariată, întrucât autentica libertate ţine de viaţa lăuntrică.

Cineva, familiarizat cu satisfacerea tuturor dorinţelor sale în plan exterior, atunci când cele exterioare îi sunt luate sau interzise, este dispus să facă orice pentru a reveni la ceea ce el înţelege ca fiind normalitatea existentei: viaţa sa de consum, confiscată în anumite împrejurări speciale. Un astfel de om se poate alinia cu ușurinţă la o atitudine solicitată de către cei care se joacă de-a Dumnezeu. Se vorbește în contextul actual de o resetare a lumii. Suntem în pragul dintre lumi: o lume în care am trăit, pe care am cunoscut-o prin vieţile noastre este pe moarte pentru a face loc unei alte lumi, structurate în duhul luciferic al încrederii în propriile puteri, amplificate de forţa artificială a tehnologiilor și biotehnologiilor de astăzi.

Părintele Virgil Gheorghiu anunţa profetic încă din

---

ne vor cere să le aducem un omagiu religios și să le vorbim în genunchi. Privirea lor este la fel de pătrunzătoare ca ochiul divin care scrutează inimile și rărunchii [...]. Ei sunt stăpânii Universului. Copiii noștri vor avea o viață grea! Ce bine era să trăiești sub privirea lui Dumnezeu! El este milostiv, ne iubește! A trăi sub privirile oamenilor care se cred stăpânii Universului trebuie să fie teribil. Bieții copii! Vor trebui să-i aducă un cult acestui dumnezeu în carne și oase. Idila teologică a umanității, epoca de aur a speciei umane în care oamenii îl slăveau pe Tatăl Ceresc, s-a sfârșit. Vor avea nostalgia timpului în care noi eram sub protecția lui Dumnezeu. Copiii noștri vor visa la acestea, trăind zile teribile sub ochiul lui Iuda" (C.V Gheorghiu, *Ochiul american...,* pp. 53-54).

1949, în romanul *Ora 25,* că lumea construită pe reperele Europei, societatea occidentală va fi ˇînlocuită de societatea tehnicizată. însă nu trebuie să deznădăjduim, întrucât prin credinţă, spirit și geniu se poate supravieţui pentru a rămâne consecvenţi cu ceea ce ţine de demnitatea specială a omului. *O societate nu poate rezista fără un suflet al ei, fără un spirit, jară credinţa vie într-o realitate dincolo de ea. Oricât de eficientă ar fi societatea tehnicizată, oricât de mare ar fi confortul, oricât de puternic ar fi controlul, oricât de zdrobitoare ar fi sclavia prin alienarea produsă de divertismentul mediilor tehnologice, o astfel de societate nu poate rezista o vreme îndelungată. Orice regim care ˇs-a propus sau ˇs-a impus ca substituent al Dumnezeului Celui viu a eșuat lamentabil.*

Părintele Virgil Gheorghiu indică vremea înlocuirii societăţii occidentale cu cea tehnică și profeţește inclusiv căderea societăţii tehnicizate, prin absenţa spiritului și a geniului, un preţ plătit pentru confortul oferit de tehnologie.

„E nu ultima oră, ci o oră după cea din urmă oră. Ora 25. Este cu precizie timpul societăţii occidentale. E ora actuală. Ora exactă! […] Omul va fi ţinut în lanţurile societăţii tehnice un timp foarte lung. Dar nu va muri în lanţuri. Societatea tehnică poate crea confort, nu însă și spirit. Și fără spirit nu există geniu. O societate lipsită de oameni de geniu dispare. Societatea tehnică, ce se instaurează acum în locul celei occidentale și care va cuceri întregul pământ, va pieri și ea!”[213]

Transumanismul – utopie a religiei tehnologice

Rădăcinile ideologice și filosofice ale transumanismului

Transumanismul ca mișcare culturală care promovează împlinirea destinului omului prin tehnologie, afirmând optimist înfrăţirea dintre om și tehnologie, ca o cale de îmbunătăţire a condiţiei omului, se impune tot mai mult în ultimii ani. *World Transumanist Associaţion.*

213 C.V. Gheorghiu, *Ora 25...,* p. 39.

(numită acum Humanity) a fost înființată în 1998 de Nick Bostrom și David Pearce. În anul 2005 avea 3000 de membri în toată lumea, totodată, dezvoltându-se o rețea de multe alte curente animate de aceleași idealuri ale *transumanismului.* în definirea lui Bostrom, *transumanismul* se referă la o mișcare culturală și intelectuală ce afirmă posibilitatea de îmbunătăţire fundamentală a condiţiei umane prin raţionalitate tehnică, inclusiv prin tehnologiile actuale, astfel încât să fie consolidate și lărgite capacităţile intelectuale, psihice și fizice ale omului.

Ideologic, transumanismul *se înscrie pe linia promovată de mai multe utopii fundamentate pe mitul progresului, structurate printr-un demers bazat pe empirism și materialism. Este un amestec de gnosticism și milenarism, imanentizând total promisiunile bazate pe credinţă, reprezentând o deturnare a conștiinţei eshatologice.* Eshatonul devine capitolul istoriei, toate promisiunile făcute în diferite Tradiţii religioase, inclusiv în creștinism, fiind deturnate, insistându-se asupra faptului că ele vor fi ˟împlinite total și exclusiv în această lume (inclusiv prin depășirea suferinţelor cauzate de boli și, în cele din urmă, prin biruinţa morţii). *Transumanismul este orientat în întregime spre viitor, distanţându-se de orice referinţe și repere ale trecutului. Transumanismul continuă și amplifică umanismul secularist.*

Ray Kurzweil este un promotor de referinţă al ideologiei corelative *transumanismului,* previzionând succesul inteligenţei artificiale în viitor și întrepătrunderea acesteia cu natura umană. Kurzweil a înființat în Silicon Valley o universitate, *Singularity University,* fiind sprijinit financiar de Google, în ideea de a aduna, educa și inspira liderii de opinie din diferite domenii să faciliteze promovarea dezvoltării exponenţiale a tehnologiei pentru viitorul omului. Kurzweil are un grup de persoane care lucrează în realizarea unor modele privind dezvoltarea accelerată a tehnologiei și implicaţiile acestui proces în vederea stabilirii unor previzionări, întrucât se consideră

că fluxul tehnologic este unul predictibil.

Pentru Kurzweil, evoluţionismul și dezvoltarea tehnologică sunt intrinsec legate. Evoluţia biologică are loc prin dezvoltarea exponenţială a informaţiilor în secvenţele de ADN, speciile evoluând în cadrul unui proces de mare complexitate. Dezvoltarea accelerată a tehnologiei amplifică într-un mod exponenţial procesul evolutiv, astfel încât este preconizată singularitatea (în jurul anului 2045) de la care *homo sapiens* nu va mai putea controla tehnologia, iar natura lui va fi modificată prin interferenţa cu inteligenţa artificială, astfel încât el va deveni o nouă fiinţă rezultată din evoluţia lui *homo sapiens* către inteligenţa artificială. Această linie ideologică este descrisă și în romanul *Origini* al lui Dan Brown, foarte mediatizat. Kurzweil arată că dezvoltarea tehnologică se impune în evoluţia biologică, prin faptul că este mai rapidă, crescând exponenţial în raport cu ritmul lent al procesului evolutiv biologic. Kurzweil previzionează dezvoltarea unor calculatoare mai puternice decât creierul uman, subliniind pentru viitor rolul geneticii, al nano-tehnologiilor și al roboticii. El insistă asupra importanţei terapiei genice, a întrepătrunderii dintre biotehnologii și inteligenţa artificială

Nanoroboţii induși prin nanotehnologii vor elimina celulele bolnave, fiind eliminate cauzele bolilor. Eficienţa va fi maximă prin operaţiile realizate prin intermediul biotehnologiilor în trupul omului. Totodată, conectarea creierului uman la inteligenţa artificială va contribui major la capacitatea de calculare și procesare a informaţiilor. Convergenţa dintre inteligenţa umană și cea artificială va fi inevitabilă. Pentru Kurzweil, viitorul omului este să devină un *cyborg.* Mai mult decât atât, într-o viziune exagerat de optimistă, Kurzweil arată că odată atinsă această inteligenţă artificială prin *cyborg,* destinul întregului univers se va împlini prin răspândirea inteligenţei artificiale în întregul cosmos.

Transumanismul este în strânsă legătură cu ideologia progresului. Se poate spune că transumanismul este o

religie a progresului, iar în societatea tehnicizată actuală tehnologiile permit o îmbunătăţire a condiţiei umane. *Adepţii transumanismului se înscriu pe linia credinţei în depășirea posibilităţilor naturii umane, în depășirea condiţionărilor biologice. Boala este văzută ca o slăbiciune a naturii omului, iar vindecarea reprezintă o îmbunătăţire a acesteia, legitimând orice pentru dobândirea și întărirea sănătăţii. Sănătatea nu este o opţiune, ci o obligaţie. Un transumanist se consideră un vindecător al umanităţii. Pe fondulfaptului că tehnologiile actuale ne-au obișnuit cu un confort, slăbindu-ne în ceea ce presupune asumarea Crucii, omul societăţii de astăzi este în situaţia ca în numele sănătăţii să fie dispus pentru orice.*

Dezbaterile din bioetică au generat anumite poziţii prin care se exprimă distincţia dintre terapie și îmbunătăţire a condiţiei umane. Cu toate acestea, în ultima perioadă acestea sunt tot mai relaţionate între ele. Se vorbește de terapii de îmbunătăţire cognitivă, terapii motivaţionale ale îmbunătăţirii, terapii spirituale ale îmbunătăţirii condiţiei umane. Mai mulţi specialiști subliniază că nu este relevant să se insiste pe distincţia dintre terapie și îmbunătăţire, ci pe ceea ce se consideră a fi benefic pentru om. O strategie pentru promovarea îmbunătăţirii condiţiei umane, pe lângă aceea de a nu insista pe distincţia dintre terapie și îmbunătăţire, este aceea de a sublinia că îmbunătăţirea reprezintă o extindere a terapiei.

În acest sens, există un argument moral, susţinut de filosoful britanic John Harris în cartea *Enhancing Evoluţion* din 2007. Totodată, există un argument biologic, prezentat de filosoful și bioeticianul american Allen Buchanan. Argumentul moral, promovat de Harris, evidenţiază că nu este o diferenţă între a repara o funcţie sau a întări o funcţie. Pe această linie, Harris arată că, de exemplu, dacă terapia genică o să permită o creștere a longevităţii, atunci ceea ce se consideră firesc la momentul actual ar trebui perceput ca o dizabilitate în perspectiva posibilităţilor oferite de tehnologie. De exemplu, dacă

astăzi este firesc să considerăm că vârsta omului poate ajunge la 70 – 80 de ani (iar conform celor spuse de Psalmist, ce este mai mult e durere și suferinţă), iar în viitorul apropiat terapiile genice și nanotehnologiile prin nanoroboţi vor permite vârste de 800 – 1000 de ani, atunci situaţia actuală ar trebui receptată ca o disfuncţionalitate din perspectiva posibilităţilor ofertate de către tehnologie. Buchanan insistă că evoluţia naturală poate fi ˇîmbunătăţită prin intermediul tehnologiilor.

Adepţii transumanismului consideră că vârsta înaintată este o boală. Vindecarea ţine de o prelungire a vieţii prin terapie genică, nanotehnologii și biotehnologii. Max More, Nick Bostron, Aubrey de Grey și John Harris sunt reprezentanţi semnificativi ai demersului de prelungire radicală a vieţii, considerând moartea cel mai mare inamic al omului. Moartea este percepută ca o disfuncţionalitate a naturii umane. Vindecarea presupune eliminarea morţii. Managerul Arthur Levinson al companiei Calico (California Life Company), specialist în biochimie și biotehnologii, anunţă că misiunea companiei este de a dezvolta tehnologii și biotehnologii prin care să fie prelungită viaţa omului. Această companie cooperează cu MIT, cu Universitatea Stanford și cu Institutul de Bioștiinţe Cantitative din California. Scopul cercetării nu este doar unul teoretic, ci practic: combaterea efectivă a bătrâneţii şi a morţii.

>

Un alt manager, Josh Bocanegra, al companiei Numai (Human Resurrection Through Artificial Intelligence) caută să reinventeze viaţa de după moarte. Sunt mai multe proiecte ale transumanismului pe această linie. Collin Duncan afirmă că:

„[…] în viitor moartea ar trebui reconsiderată. A învăţa că moartea reprezintă ceva firesc pentru condiţia umană este traumatizant. Este nevoie urgentă de o reorientare politică. Proliferarea discursurilor împotriva inteligenţei artificiale trebuie oprită. Avansarea poziţiilor neoluddiste în faţa celor tehnocratice trebuie respinsă.

Aceasta nu este o opţiune, ci ceva imperativ”[214].

Rădăcinilefilosofice ale transumanismului pot fi identificate în istorie pe linia unei gândiri încrezătoare în propriile puteri ale omului. Coenen definea transumanismul ca o expresie a ideologiei progresului extrem. Texte de referinţă pentru susţinerea viziunii transumaniste sunt: Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1486) și Francis Bacon, *Novum Organum* (1620). *Hava Tirosh-Samuelson arată că cei care au inspirat mișcarea transumanistă sunt trei britanici: Julian Huxley (1887 – 1975).*

John Sanderson Haldane (1892 – 1964) și John Desmond Bernal (1901 – 1971). Ultimii doi au asumat comunismul și au fost membri activi în Partidul Comunist Britanic. Samuelson îi numește pe cei trei intelectuali britanici ca fiind profeţii transumanismului.

Cei trei au absolvit instituţii educaţionale prestigioase (Eton, Oxford și Cambridge), fiind influenţaţi de viziunea de tip renascentist, a idealului de *homo universalis,* integrând știinţa, literatura, artele, filosofia într-o viziune cuprinzătoare. *Toţi trei au respins creștinismul, considerând că prin depășirea tradiţiilor religioase, lumea poate deveni un loc mai bun și oamenii îşi pot dezvolta mai bine potenţialul. Ei au avut o credinţă puternică în progres, bazându-se pe o concepţie evoluţionistă asupra lumii și a vieţii, considerând că prin știinţă și prin tehnologie, condiţia biologică a omului va fi depășită în viitor. Aspiraţiile și așteptările cu privire la știinţă și tehnologie erau de ordin religios. Acești profeţi ai transumanismului aveau o pregătire clasică, inclusiv cu o educaţie consolidată în literatură și arte, nu doar*

---

214 Michael Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism,* Springer Nature, Oxford, 2016, p. 138. Mai multe detalii pot fi consultate pe site-ul www.calicolabs.com și pe site-ul humaitech.com. De asemenea, pot fi consultate următoarele lucrări: Allen Buchanan, *Beyond Humanity?',* Aubrey de Gray, *Ending Aging,* Collin Duncan, *Teh Day No One Died: The Moral Imperative of Transhumanisnv,* Max More, *Transhumanism. Towards a Futurist Pilosophy',* John Harris, *Enhancing Evolution',* Michael Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project.*

preocupări strict ştiinţifice. Astfel, aceştia au avut o capacitate de a disemina ideile într-o cheiefilosofică, articulând un cadru conceptual, definitoriu pentru o anumită linie şi înţelegere paradigmatică. Adepţii transumanismului de astăzi sunt în mare măsură limitaţi la încrederea în progresul tehnologic. Ei se bazează mai mult pe tehnologie pentru a impune o anumită viziune şi mai puţin pe o cultură cuprinzătoare şi rafinată.

Julian Huxley a fundamentat un evoluţionism umanist, cu o viziune panteişti, influenţat în această perspectivă, inclusiv de mama sa, Julia. Huxley a crezut că omul poate prelua controlul asupra progresului evolutiv natural. Preocupările sale eugenice au fost fundamentate pe această credinţă. Evoluţionismul umanist reprezintă o viziune naturalistă, dar nu este un reducţionism materialist. De fapt, se poate vorbi de o credinţă secularistă.

Credinţa în progres, bazată pe o filosofie evoluţionistă, a fost evidenţiată încă din prima lucrare a lui Huxley: *The Individual în the Animal Kingdom* (1912), aceasta fiind scrisă sub influenţa lucrării *Creative Evoluţion* (1907) a lui Henri Bergson. Huxley promovează doctrina evoluţiei emergente. Emergenţa minţii este văzută ca o fază în procesul evolutiv. Viziunea lui Huxley este aprofundată în lucrarea *Religion without Revelaţion* (1927). „Umanismul religios" menţionat în lucrare devine în timp „umanism ştiinţific", apoi „umanism evoluţionist" şi, în cele din urmă, „transumanism". *Este o viziune cosmică în care mintea umană deţine un rol privilegiat (asemănătoare cu viziunea lui Teilhard de Chardin). Pentru Huxley, menirea umanităţii este să actualizeze potenţialul impresionant al minţii omului, prin care să fie preluat controlul asupra procesului evolutiv natural.*

Julian Huxley a fost un susţinător al eugeniei, precizând că aceasta va face parte din religia viitorului. El a sprijinit necesitatea controlului populaţiei. Implicarea lui Huxley în promovarea ideilor şi practicilor eugenice este fundamentată pe viziunea lui: transumanismul ca nouă

religie a lumii.

„Transumanismul lui Huxley a fost o religie fără revelaţie. În marea schemă a evoluţiei, el a întrezărit germenii noii religii care o să slujească mai bine nevoilor viitoare ale umanităţii. Credinţa noii religii se bazează pe cunoaşterea fundamentată prin știință și tehnologie”[215].

Al doilea profet al transumanismului, prezentat de Hava Samuelson, este J.B. Haldane (a studiat la Eton), fiind fiul filosofului științei John Scott Haldane și al Louisei Trotter. Haldane ˇs-a angajat în cercetarea științifică, accentuând progresul medicinei, afirmând că prin acest progres medical și tehnologic se poate ajunge la o viaţă mai bună, nu la o moarte mai bună (el considera că creștinismul învaţă cum să murim mai bine; este o înţelegere greșită, ţinând cont că Evanghelia ne orientează cum să trăim pentru a dobândi viaţa veșnică). Haldane a promovat cu insistenţă eugenia și ˇs-a implicat politic, susţinând comunismul. Prin angajarea sa comunistă, influenţat de materialismul dialectic, Haldane a fost mai ostil faţă de credinţa creștină și mai apropiat de o viziune materialistă.

J.D. Bernal a contribuit la impunerea științei și tehnologiei ca un ax pivotai în viitoarea inginerie socială cu privire la destinul omenirii. Prin cercetarea sa din domeniul cristalografiei a inspirat mai mulţi laureaţi ai Premiului Nobel (Dorothy Crawfoot Hodgkin, Max Perutz, Maurice Wilkins, Francis Crick, Aaron Klug). Bernal ˇs-a implicat puternic în politică, fiind un susţinător fervent al comunismului. El nu ˇs-a distanţat de URSS nici în condiţiile în care atrocităţile regimului lui Stalin au devenit publice. A insistat mult pe libertatea sexuală. Fără să divorţeze de soţia sa, Bernal a trăit pentru perioade îndelungate și cu alte femei, având mai mulţi copii cu diferite femei. Bernal a studiat la Cambridge. Tot acolo ˇs-

215 Hava Tirosh-Samuelson, „Science and the Betterment of Humanity: Three British Prophets of Transhumanism”, în volumul colectiv *Building Better Humans?,* editat de Hava Tirosh-Samuelson și Kenneth Mossman, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011, p. 65.

a apropiat de comunism.

Bernal a accentuat că în viitorul apropiat știința va substitui religia, devenind o forță socială importantă. în lucrarea sa, *The Flesh and the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Raţional Soul,* Bernal subliniază că știința, ca nouă religie, revendică o devoţiune religioasă secularizată. El spunea că cei trei inamici ai sufletului raţional sunt: obstacolele mediului fizic, limitele fabricilor celulare din organismul nostru și aspectele întunecate ale caracterului omului. Acestea pot fi depășite doar prin știință, insistând pe științele naturii și pe psihologie. Creierul va constitui organul principal prin care vor fi posibile viitoarele transformări radicale ale omului. El a profeţit cu privire la rolul determinant al tehnologiei în transformarea viitoare a omului. Bernal și-a promovat viziunea cu privire la îmbunătăţirea condiţiei umane prin știință și tehnologie în lucrarea

The Social Funcţion of Science (1939). Ingineriile sociale din URSS, implementate prin știință și tehnologie, sunt prezentate ca exemple demne de urmat. Bernal l-a elogiat pe Stalin, a fost un apropiat de-al lui Hruşciov și Mao Zedong, încercând să stabilească o alianță științifică între URSS ?i China, prin care credea că se poate dobândi și menţine pacea întregii lumi. Bernal, un încrezător promotor al progresului prin știință și tehnologie, poate fi receptat ca un profet al transumanismului.

Samuelson arată că „[…] pentru un comunist precum Bernal, Dumnezeu nu există, însă ştiinţa devine noul dumnezeu. Transumaniștii, urmași ai viziunii lui Bernal, împărtășesc credinţa în știință și tehnologie, chiar dacă nu cred în comunism ca o inevitabilă consecinţă a progresului științific și tehnologic”[216].

Emergenţa transumanismului indică depășirea condiţiei umane, a perspectivei considerată arogantă, conform căreia omul este centrul universului. Prin depășirea determinismului biologic sunt depășite limitele

216 H. Tirosh-Samuelson, „Science and the Betterment of Humanity...”, p. 79.

impuse de biologie. *Transumanismul nu se fundamentează doar prin rezultatele impresionante din biotehnologii și nanotehnologii, ci se hrănește dintr-o filosofie în care este exaltată condiţia prometeică. Spiritul de tip demiurgic și de tip luciferic este miezul acestei viziuni. Extinderea capacităţilor mentale și fizice ale omului printr-o radicală utilizare a tehnologiei constituie promisiunea transumanismului. Postumanismul este receptat ca o depășire a umanismului.*

Transumanismul reprezintă o techno-filosofie care precizează faptul că *homo sapiens* reprezintă doar o etapă în procesul evolutiv. Progresul tehnologic accelerează în mod artificial evoluţia naturală, iar *homo sapiens* va fi depășit tocmai prin intermediul artefactelor sale.

Nick Bostorm arată că filosofia transumanistă promovează securitatea globală, spiritul antreprenorial și iniţiativele tehnologice.

Cyborgul este o emblemă a transumanismului. Denumirea vine de la combinaţia dintre „nZ>ernetică” și „organism”, indicând interacţiunea dintre tehnologie și organismul viu. În literatura SF, fie că vorbim de androidul prezentat de Fritz Lang în *Metropolis* (1926), fie de humanoidul hibrid format din carne şi oţel, evidenţiat de Gibson în *Neuromancer* (1984), se realizează percepţia unei fiinţe hibride, rezultată din interacţiunea dintre tehnologie și organismul uman. Donna Haraway, în lucrarea *Simians, Cyborgs and Women,* dar și în manifestul său pentru *cyborg,* arată că acesta nu este doar un monstru robotizat, o existenţă hibridă dintre om și robot, ci *cyborg-xA* este înţeles ca un mijloc de a transcende limitele impuse din punct de vedere social și cultural.

Transumanismul elimină transcendenţa autentică, introducând o tehno-transcendenţă. Aceasta este reinterpretată în cheia simbolismului specific utopiei tehnologice. Pepperell în *Posthumanist Manifesto* precizează: „Postumanismul este în întregime deschis către paranormal, imaterialitate şi ocultism”[217].

217 Heidi Campbell, *On Posthumans, Transhumanism and Cyborgs:*

Francis Fukuyama consideră viziunea transumanistă ca fiind cea mai periculoasă idee din lume (în articolul său intitulat: *Transhumanism: The World3s Most Dangerous Ideea,* în revista *Foreign Policy,* nr. 144, pp. 42 – 43). *Convergenţa dintre nanotehnologii, biotehnologii, tehnologiile informaţiei, inteligenţă artificială, biologie moleculară, inginerii genetice a determinat angajarea într-un demers de corectare a naturii umane prin tehnologie. Dimensiunea religioasă a tehnologiei poate fi observată în viziunea transumanistă care promite eliminarea suferinţei și, în cele din urmă, a morţii prin tehnologie.* Evoluţionistul umanist, afirmat de Julian Huxley (1887 – 1975) este cadrul ideologic pentru dezvoltarea ideologiei transumaniste, întrucât evoluţionismul respectiv presupune depășirea condiţiei lui *homo sapiens,* împlinindu-se potenţialul uman prin tehnologie, într-o societate eficientizată prin puterea tehnicii. Julien Huxley folosește termenul de *transumanism* în anul 1957, în lucrarea *New Bottles for New Wines.* Huxley consideră *transumanismul* o nouă atitudine a minţii.

Huxley, în mod similar cu demersul „Mișcării pentru Potenţialul Uman", asociată cu psihologul Abraham Maslow, crede că omul va atinge un nou stadiu de existenţă, împlinindu-și destinul prin tehnologie. Julien Huxley a fost prieten apropiat cu John Sanderson Haldane (1892 – 1964) și cu John Desmond Bernal (1901 – 1971), toţi trei putând fi consideraţi profeţi ai *transumanismului.* în anii 1920, Huxley, biolog evoluţionist ardent, împreună cu Haldane, promotor al eugeniei (considerat precursor al ingineriei genetice), și cu Bernal (specialist în cristalografie și biologie moleculară), ultimii doi alăturându-se Partidului Comunist din Anglia, au stabilit un cadru ideologic de dezvoltare a viitoarelor idei. Aceste noi idei au fost dezvoltate în anii 1930 prin asociaţia *Red Scientists* de la Universitatea din Cambridge, care pleda

---

Towards a Transhumanist Christian Conversation, p. 68. Spiritul luciferic este evidențiat de Willem Drees în studiul „Playing God? Yes! Religion is the Light of Technology", publicat în revista *Zygon,* vol. 37, nr. 2, 2002.

pentru încrederea în puterea științei și a tehnologiei de a îmbunătăţi condiţia umană. H.G. Wells, un prieten apropiat al lui Huxley, a constituit un grup de oameni din domeniul cercetării științifice și tehnologice, împreună cu care să imagineze un viitor perfect pentru condiţia umană. Ororile naziste au estompat pentru o perioadă viziunea bazată pe eugenie, pe ierarhizare și pe condiţionarea genetică a oamenilor.

Apoi ˇs-a dezvoltat cibernetica și, totodată, în jurul anilor 1960 autori de SF, precum Arthur Clarke, Isaac Asimov, Bruce Sterling, Gregor Egan și Veror Vinge vorbesc despre un nou viitor, cel transuman. Marvin Minsky, cercetător în inteligenţa artificială la MIT, se asociază ideilor transumaniste. Lui i se alătură ulterior Ray Kurzweil, Eric Drexeler, Frank Ţipler, Hans Moravec. Precizez unele lucrări ale acestor autori: Drexier: *Unbounding the Future: The Nanotechnology Revoluţion* (1991), Ţipler: *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead* (1994), Moravec: *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind* (1999)

Noua specie, *Robo sapiens* îl va înlocui pe *homo sapiens.* În 1990 un grup de activiști transumanisti au statuat *Declaraţia Transumanistă,* iar în anul 1998, Nick Bostrom și David Pearce au înființat *Mișcarea Transumanista Mondială. Transumanismul* nu reprezintă doar o viziune utopic-optimistă în privinţa tehnologiei, ci reprezintă o linie puternic finanţată prin institute și programe de cercetare.

Hava Tirosh-Samuelson, în studiul *Engaging Transhumanism,* evidenţiază o listă a organizaţiilor care sprijină inclusiv financiar *transumanismul*[218]*.*

Religia este văzută ca o frână a progresului. Transumaniștii o consideră:

„... lucidistă. Ea este o obstrucţie, o rezistenţă a trecutului, o relicvă care se impune progresului. în mod

218 Gregory Hansel, William Grasie, *Transhumanism Its Critics,* Metanexus, Philadelphia, 2011, p. 52.

special creștinismul este asociat cu ceea ce este retrograd, creștinii fiind receptaţi ca exponenţii bioconservatorilor”[219].

Michael Burdett arată că autori precum Nick Bostrom, Ray Kurzweil sau Martin Rees consideră că ceea ce este important să supravieţuiască în om, inclusiv în evoluţia cosmică, accelerată de dezvoltarea tehnologiei, sunt inteligenţa și raţionalitatea de tip operativ. Burdett surprinde într-un mod lucid trăsăturile de tip religios ale *transumanismului,* precum și dimensiunea religioasă a tehnologiei.

„Nu trebuie să ne surprindă că o mișcare precum transumanismul este apropiată de religie. Tehnologia, ea însăși se dezvoltă prin structuri și impulsuri de tip religios. Secularismul ideologic se reflectă și este depășit totodată prin tehnologia de astăzi. Deși, cei care pretind că prin secularism și tehnologie se eliberează de sub tutela unei Tradiţii religioase, se amăgesc întrucât ei devin exponenţii unei noi religii. Transumanismul, împlinind aspiraţiile secularismului din secolele XIX ?i XX se dezvoltă ca religie prin impulsurile religioase ale tehnologiei”[220].

Burdett arată că imaginarul structurat pe *transumanism* și tehnologie este unul religios. Chiar dacă adepţii pe linia secularismului, a mitului progresului, a entuziaștilor faţă de realizările impresionante ale tehnologiei vor să se debaraseze de religie sau sunt ostili ei, de fapt sunt practicanţii noii religii de astăzi, întrupate prin tehnologiile și promisiunile *transumanismului.* Tehnologia are o motivaţie religioasă încă de la Francis Bacon şi evidenţiată de alţii care i-au urmat convin-» >

gerile utopice. Teilhard de Chardin se înscrie pe această linie a unui optimism, în care inclusiv Hristosul Cosmic, Punctul Omega, reprezintă expresii ale

---

219 Ted Peters, „Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There?”, în Gregory Hansel, William Grasie, *Transhumanism Its Critics,* Metanexus, Philadelphia, 2011, p. 159.

220 Michael S. Burdett, *Eschatology and the Technological Future,* Routledge, New York, 2015, p. 102.

emergenţei de tip religios, ale tehnologiei și *transumanismului.* Tehnologia este integrată în evoluţia cosmică pentru împlinirea unui destin final.

Burdett arată că pentru valorificarea conștiinţei eshatologice creștine este importantă asumarea viitorului în cheia relaţiilor interpersonale, nu preconizat ca un viitor în care să existe o domnie a impersonalului. Pentru aceasta, viitorul trebuie gândit (pe linia lui Barth, Ellul și Moltman) în cheia evenimentului de viaţă, a unei veniri a lui Hristos, a unei parusii gândite nu ca eveniment final al istoriei, ci ca realitate eshatologică deja prezentă în existenţa noastră, înnoind vieţile noastre prin fermentul credinţei creștine. Această înţelegere ne ajută să depășim utopiile generate de orgoliul luciferic, să nu ne lăsăm amăgiţi de puterile autonomizate ale omului, dar, totodată, nu se pledează pentru pasivitate și fatalism, ci pe o atitudine ce reclamă o prezenţă dinamică în viaţa lumii, înnoitoare, dar prin puterea harului, prin participarea la biruinţa *deja* realizată în Hristos Cel răstignit și înviat.

În această perspectivă, „Dumnezeu poate fi trăit cu o conștiinţă eshatologică în mod profetic, distinctă faţă de duhul lumii. Dumnezeu pe toate le face noi, înnoind întreaga creaţie: om și lume. Acest demers creștin se fundamentează pe promisiunea unui Dumnezeu Treimic (comuniune de Persoane), făcută omului într-o manieră interpersonal. Așadar, creștinul când vorbește de viitor se referă mai degrabă la *avantis* decât la *futurum.* A vorbi despre eshatologie și viitor în această cheie creștină, înseamnă că dimensiunea interpersonală mărturisită este întemeiată dintru început pe relaţiile dintre Persoanele Sfintei Treimi și nu pe proiecţii și statistici”[221].

Relaţia dintre transumanism și tehnologie

Transumanismul fundamentează o viziune (cu rădăcini mitologice și filosofice în trecut), dar care subliniază împlinirea efectivă a promisiunilor sale prin tehnologie. Tehnologiile actuale sunt cele care materializează în mod tangibil eshatologia transumanistă

221 Michael S. Burdett, *Eschatology and the Technological Future,* p. 237.

(inclusiv depășirea bolii și a morţii). Tehnologiile emergente sau convergente au un rol special în acest demers. în SUA, Fundaţia Naţională a Ştiinţelor (NSF) și Departamentul Comerţului au organizat mai multe conferinţe în cadrul Iniţiativei Naţionale pentru Nanotehnologie. în raportul „Converging Technologies for Improving Human Performance", *tehnologiile convergente sunt considerate cele care realizează o mare sinteză, convergenţă tehnologică. Aceste tehnologii sunt abreviate prin NBIC (nano-bio-info-cogno) și reunesc: nanoștiinţele și nanotehnologiile; biotehnologiile și biomedicina, inclusiv ingineriile genetice; tehnologiile informaţiei; știinţele cognitive, inclusiv neuroștiinţele.*

Mihail Roco și William Bainbridge revendică faptul că această convergenţă tehnologică presupune o unitate materială la nivelul scării nanometrice și o integrare tehnologică, realizabilă la această scară. Această convergenţă generează o viziune holistică asupra tehnologiei. Aceste tehnologii vor permite transformarea și controlul întregii realităţi, de la nivel nanometric până la nivel planetar, vor reconfigura existenţa la toate nivelurile. Roco și Bainbridge promovează faptul că, prin intermediul NBIC, lumea va atinge o vârstă de aur, va ajunge la o pace și o prosperitate universală. Toate aceste promisiuni generoase nu fac decât să camufleze realitatea unui totalitarism tehnocratic, cea mai puternică dictatură existentă până în prezent.

Pe linia raportului din SUA, în 2003 a fost realizat de către anumiţi experţi un raport la nivelul Comisiei Europene, intitulat „Foresighting the New Technology Wave". Grupul de experţi a fost însărcinat de către conducerea Comisiei Europene să analizeze riscurile și oportunităţile tehnologiilor convergente. Acest raport fundamentează calea europeană către o societate a cunoaşterii prin intermediul tehnologiilor convergente. într-un raport al Academiei Regale Britanice din 2004, intitulat „Nanoscience and Nanotechnologies", nu se împărtășește entuziasmul existent în cele două rapoarte

menţionate anterior (cel american și cel european), subliniindu-se incertitudinile implicaţiilor acestor tehnologii convergente, faptul că acestea au o natură structurată prin ambiguitate. Toate aceste rapoarte, exprimând linia unei politici în cercetarea științifică și tehnologică, cuprind idei valorificate în agenda transumanismului[222].

Tehnologia exprimă voinţa de putere și omul crede că prin tehnologie se poate impune asupra naturii și a semenilor. Transformarea lui *homo sapiens* în *homo technicus* ilustrează încrederea în puterea tehnoștiinţei. Transumanismul asumă în mod fundamental premise de tip religios, fiind mai degrabă o viziune religioasă, deși se pretinde științifică. Sunt plauzibile din punct de vedere științific promisiunile transumanismului sau ele rămân doar în sfera religiosului? în studiul *Is Transhumanism Scientifically Plauzible? Posthumans Predictions and the Human Predicament,* William Grassie analizează această problematică. El pune întrebarea dacă promisiunile transumaniste sunt plauzibile din punct de vedere științific.

Grassie arată că tehnoștiinţa devine pentru transumaniști realitatea prin care se poate prelua controlul asupra procesului natural evolutiv. *Homo sapiens* poate să-și accelereze propria transformare într-o nouă specie, devenind *homo technicus* și, ulterior, evoluând într-o entitate postumană. Grassie arată că tehnoștiinţa este limitată structural din punct de vedere epistemologic. El critică poziţia entuziastă a lui Kurzweil cu privire la tehnoștiinţă. Grassie demonstrează că premisele inteligenţei artificiale, a nanotehnologiilor, roboticii,

222 Mai multe aspect cu privire la relația dintre transumanism și tehnologiile convergente pot fi consultate în studiul lui Daniel Barben, „Converging Technologies, Transhumanism and Future Society" din volumul *Building Better Humans?,* precum și în lucrările: Bainbridge, William și Roco, Mihail, *Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society-,* aceeași autori, *Progress in Convergence: Technologies for Human Wellbeing,* Drexler, Eric, *Engine of Creation: The Coming Era of Nanotechnology-,* Stock, Gregory, *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism.*

genomicii conform cărora viaţa și mintea sunt reduse la mașini sunt non-ştiinţifice, ilustrând mai degrabă o poziţie ideologică reducţionistă. Modelarea reţelelor neuronale și controlul acestora prin tehnologii ale informaţiei, deși sunt invocate în numele cercetării ştiinţifice, ele se dezvoltă prin motivaţii non-ştiinţifice.

Prin tehnologiile convergente, omul îşi imprimă tot mai mult din realitatea lui în mediile tehnologice. Tehnologia nu reprezintă un mijloc neutru pentru avansarea în cercetarea ştiinţifică, ci mediulprin care sunt dezvoltate tot mai mult mecanismele unei raportări idolatre. Chipul lui Dumnezeu din om este o realitate ontologică dată care structurează identitatea profundă a omului. *Atunci când omul încearcă să-şi construiască un dum→*

nezeu după chipul său, el riscă să intre în lo fiica idolatriei. Deși, această trecere de la chipul lui Dumnezeu dat în om, ca un inefabil dar dumnezeiesc la chipul unui dumnezeu construit de către om, este fundamentată uneori filosofic sau ştiinţific, ea nu exprimă decât căderea în idolatrie.

Atunci când ne investim existenţa și transferăm tot mai mult din chipul nostru (chipul lui Dumnezeu în fiecare dintre noi) în realitatea tehnologică riscăm o deviere de tip idolatru.

„Din perspectivă teologică, în mod constant, ˟s-a avertizat asupra faptului că trecerea de la chipul lui Dumnezeu la un chip construit de om înseamnă idolatrie. Această idolatrie exprimă atitudinea narcisistă a omului care-şi construiește dumnezeul şi,» întreaga lume după chipul său, în mod autonom. Prin conectarea dintre om și calculator, prin faptul că ne raportăm la calculatoare nu ca la niște instrumente, ci ca la copiii noștri suntem supuși aceluiași risc. A vedea mașinile ca parteneri înseamnă mai mult decât a crede că putem schimba realitatea prin ele; înseamnă că în mod subtil dorim să ne imprimăm propriul chip asupra lor și asupra întregii lumi prin intermediul acestora. Aceasta este o formă de idolatrie, întrucât

permitem calculatoarelor să ne configureze întreaga viaţă, transformându-le în niște dumnezei din silicon”[223].

În societatea informaţională actuală se constată o convergenţă a tehnologiilor care presupune integrarea și conexiunea mai multor domenii: nanotehnologii, biotehnologii, tehnologie informaţională, ştiinţe cognitive. în domeniul tehnologiei informaţionale se observă în ultimii ani, convergenţa dintre informaţie, telecomunicaţii și tehnologiile media. Acestea formează un model de convergenţă înfocomunicaţională. Procesul de convergenţă intermediat prin tehnologiile digitale se extinde și în alte domenii.

Convergenţa tehnologiilor este relaţionată cu ideologia postumanismului. Technofuturismul postumanist promovează într-un mod demiurgic posibilitatea transformării radicale a omului și a inteligenţei artificiale prin intermediul bioingineriilor. Printre reprezentanţii acestui curent ideologic se numără și Marvin Minsky, unul din pionierii cercetării din domeniul inteligenţei artificiale, Hans Moravec, expert în robotică, Ray Kurzweil, expert în informatică, Eric Drexier, nanofuturist.

Unul din scopurile principale ale postumanismului practic este de a creşte capacităţile și abilităţile umane, prin realizarea unor interfeţe om-mașină. Mulţi dintre postumaniști cred în fezabilitatea programelor din domeniul inteligenţei artificiale, sperându-se în realizarea unei inteligenţe computaţionale superumane, precum și în posibilitatea extinderii conștiinţei umane la roboti. Postumanismul ca ide-» >

ologie este suportul organizării politice a mișcării transumaniste. Accentul este pus pe încrederea în puterea transformatoare a tehnologiei (practic, în cuvintele lui Hottois, în consecvenţă cu spiritul ideologiei evoluţioniste, regnul tehnic este succesiv regnului uman, împlinindu-l,

223 Noreen Herzfeld, „In Whose Image? Artificial Intelligence and the «Imago Dei»”, în volumul *The Blackwell Companion to Science and Christianity,* editat de J.B. Stump și Alan Padgett, Blackwell Publishing, Oxford, 2012, p. 507.

așa cum a existat o evoluţie a regnului mineral, vegetal, animal până la cel uman).

În articolul 1 al *Declaraţiei Transumaniste* din 2005, promovată de Asociaţia Transumanistă Mondială (WTA) se afirmă că umanitatea va fi radical schimbată prin tehnologie în viitor. Mai multe persoane influente din mediul de afaceri, cel academic sau politic sunt susţinători ajutopiei transumaniste. Programul transumanismului se focalizează pe faptul că prin intermediul tehnologiei trupul uman va fi mai durabil, mai sănătos, mai ușor de întreţinut și de refăcut. Viziunea transumanistă nu admite existenţa unui reper transcendent (existenţa de aici trebuie prelungită cât mai mult și cu orice preţ).

Eric Drexier arată că prin nanotehnologii viaţa va putea fi prelungită foarte mult și în final, inclusiv moartea va putea fi biruită prin convergenţa diferitelor tehnologii. Această convergenţă presupune interacţiunea dintre nanomașini și inteligenţa artificială, replicatori înţeleși ca mașini moleculare și sistemele de inteligenţă artificială. Drexier subliniază că impactul nanotehnologiilor va fi unul semnificativ şi se va reflecta în viaţa cotidiană.

La polul opus adepţilor entuziaști ai tehnologiei, există tendinţe radicale care diabolizează sistemul tehnologic actual. De exemplu, Harvey Matusow, într-un material publicat în septembrie 1969 și intitulat *Guerilla War Against Computers,* îşi manifestă programatic atitudinea ostilă faţă de tehnologia informaţiei. Motto-ul lui Matusow a fost: „Fiinţe umane din întreaga lume, uniţi-vă”. Un radical adept al ideilor lui Matusow a fost Theodore Ka[zynski, supranumit Unabomber. Teza sa este că noile tehnologii se constituie într-un sistem unificat. El consideră că sistemul tehnologic reprezintă o ameninţare reală fată de rasa umană şi a reacţionat în mod violent fată de

— promotorii tehnologiei. Un reprezentant chiar din interiorul cercetărilor în inteligenţa artificială, profesorul de robotică Kevin Warwick, îşi exprimă îngrijorarea faţă de

ameninţările sistemului tehnologic la adresa omului[224].

Nicolas Agar evaluează critic patru reprezentanţi, promotori ai îmbunătăţirii și depășirii condiţiei umane prin interacţiunea dintre om și mașină. Este vorba de un specialist în tehnologie, Ray Kurzweil; un terapeut, Aubrey de Grey; un filosof, Nick Bostrom și James Hughes, un sociolog. Toţi aceștia sunt încrezători și pledează într-o formă militantă pentru postumanism. Ray Kurzweil, foarte vizibil și cu un rol deosebit în formarea tinerilor informaticieni şi cercetători din Silicon Valley, este cel care a proclamat legea acceleraţiei tehnologiei. Prin faptul că tehnologia evoluează mult mai rapid în raport cu evoluţia biologică, omul va reuși prin tehnologie să controleze și să orienteze procesul evoluţiei.

Kurzweil folosește trei litere pentru a explicita conţinutul legii lui: GNR. Litera G provine de la genetică. Odată cu decodificarea genomului uman, cu rezultatele impresionante din genetica actuală, ingineriile genetice, Kurzweil afirmă că prin terapia genică pot fi rezolvate multe boli. însă ingineriile genetice pot duce și la o condiţionare genetică, la o ierarhizare socială prin modificări genetice. Litera N înseamnă nanotehnologii. Prin introducerea nanoroboţilor în trupul uman, vor fi ˟înlocuite celulele bolnave și, astfel, bolile pot fi depășite. Litera R provine de la robotică și exprimă încrederea că tehnologia informaţiei ne va ajuta să depășim condiţia biologică. Prin intensificarea GNR se va ajunge la singularitate, punctul din care nu mai există cale de întoarcere, condiţia şi viaţa omului fiind ireversibil modificate prin tehnologie. Kurzweil face o predicţie, indicând anul 2045 pentru atingerea singularităţii. El spune că vom sărbători singularitatea prin realizarea unei minţi de peste 1 miliard de ori mai puternică decât cea din prezent. Această minte va fi nanobiologică, circuitele neuronale fiind substituite de reţele ale circuitelor

224„Nanoutopias”, din volumul editat de Gerhard Băuse, *Assessing Societal Implications of Converging Technological Development,* Ed. Sigma, Berlin, 2007.

electronice.

Kurzweil arată că deja, în prezent, prin implantarea unor cipuri ˇs-au rezolvat probleme ale auzului sau cele care ţin de boala Alzheimer.

Aubrey de Grey pledează pentru terapii genice care vor prelungi viaţa și în cele din urmă, inclusiv moartea va fi eliminată. Nick Bostrom se confruntă cu argumentele celor care critică din punct de vedere filosofic transumanismul. Oponenţii acestuia sunt denumiţi *bioconservatori.* Bostrom răspunde la trei reprezentanţi semnificativi ai bioconservatorismului: Leon Kass, Francis Fukuyama și Bill MCˇKibben. James Hughes este un sociolog care evidenţiază transformările sociale induse prin GNR. Acestea sunt ilustrate într-un mod emblematic în filmul *Gattacaz* o societate condiţionată și ierarhizată genetic. Hughes argumentează, totuși, pentru necesitatea de a promova un transumanism democratic.

Transumanism, distopie și inginerii genetice

3.1. *Biopunk, cyberpunk, neurocibernetică*

J.B. Haldane, unul dintre profeţii britanici ai transumanismului, extrem de inteligent, a prevăzut multe lucruri (printre care controlul genetic, trecerea la energii neconvenţionale și folosirea hidrogenului în calitate de carburant). El a insistat asupra importanţei biologiei în raport cu ştiinţele naturii (fizică și chimie), accentuând necesitatea îmbunătăţirii condiţiei biologice a omului prin tehnologii. Haldane a împărtășit o viziune distopică, în care preciza că omul de ştiinţă trebuie să aibă cutezanţa de a-și asuma cercetări cu privire la modificarea genetică a naturii umane. El invocă imaginea omului de ştiinţă, asemuindu-l cu Daedalus, fiind conştient şi, totodată, mândru de responsabilitatea sa uriașă. Haldane îl citează pe poetul britanic Robert Buchanan, care în poemul său „Homunculus; or the Song of Decides” din volumul *The Book of Orm* (1870), îşi imaginează *homunculus-ul* ca fiind omul de ştiinţă, inspirat în cercetarea sa de Satan pentru a lua în mâinile sale propriul destin și al lumii, astfel încât

să-L înlocuiască pe Dumnezeu. Freeman Dyson interpretează această poziţie a lui Haldane, exprimată prin identificarea omului de știință cu Daedalus, în sensul atragerii atenţiei asupra riscului că savantul poate deveni un distrugător al divinităţii și al omului. Dyson este de acord cu predichile lui Haldane cu privire la ingineriile genetice.

Lars Schmeink relaţionează termenul de biopunk cu transumanismul, distopiași ingineriile genetice. El arată că biopunk *și* cyberpunk*referă la destabilizarea graniţelor dintre om – mașină, natură – cultură, masculin – feminin, cultură înaltă – cultură populară, minte – trup. Societatea construită prin cyberpunk este una a fluidităţii, care se manifestă inclusiv în aspectele ontologice ale lumii.* Schmeink arată că societatea generată prin *cyberpunk* este una anti-occidentală, anti-capitalistă, fiind structurată printr-o ideologie revoluţionară a progresului prin care sunt destructurate instituţiile și autoritatea lumii și gândirii occidentale (identificată această cultură occidentală ca sursă a dominaţiei și a opresiunii).

Practic, pot fi observate implicaţiile politice și sociale ale ideologiei progresului, nu doar cele ştiinţifice și academice.

„*Cyberpunk* generează o revoluţie anti-establishment, anticapitalistă, bazându-se pe ideologia progresului. în mod esenţial, această revoluţie este orchestrată prin dorinţa multinaţionalelor de a crea ceva mai bun decât fragilitatea fiinţei umane. Societatea dorită de multinaţionale este una care-l reduce pe om la un consumator. Această revoluţie este o politică urbană anti-autoritate prin care se generalizează un spirit al revoltei și al anarhiei. *Cyberpunk* promovează o respingere radicală a autorităţii”[225].

Lars Schmeink arată legătura dintre *biopunk* și *cyberpunk,* evidenţiind că ideologia progresului, fundamentată prin cercetările din ingineriile genetice și

225 Lars Schmeink, *Biopunk Dystopias. Genetic Engineering, Society and Science Fiction,* Ed. Universității din Liverpool, 2016, p. 22.

biotehnologii, prin discursul transumanist, a generat o întreagă literatură *cyberpunk* care a influenţat cultura specifică societăţii tehnicizate de astăzi. Artefactele culturale de tip *biopunk* și *cyberpunk* au fost valorificate în mișcările politice și sociale care au instrumentalizat, adesea în mod radical și extremist, ideologia progresistă. Astfel, *biopunk* și *cyberpunk* implică idei culturale și practici social-politice menite să restructureze o societate realizată pe pilonii civilizaţiei şi culturii occidentale.»

Sunt autori care critică legătura dintre transumanism, ingineriile genetice și cultura bazată pe *biopunk* și *cyberpunk.* Roşi Braidottti, în lucrarea *The Posthuman,* face o critică lucidă cu privire la implicaţiile transumanismului. El arată că transumanismul proliferează în societatea globalizată și mediată tehnologic. Zygmunt Bauman evidenţiază lichiditatea și fluiditatea realităţii în societatea tehnicizată actuală. Este o societate care se îndepărtează de principiile modernităţii clasice, prin interiorizarea și exacerbarea acestora într-un mod compulsiv și obsesiv. Modelele instituţiilor sociale sunt dizolvate prin lichiditatea modernităţii din societatea actuală. Această lichiditate a societăţii este generată și amplificată prin procesul globalizării, respectiv credinţa oarbă în progres.

Lars Schmeink arată că „[…] multiple exemple din *biopunk* și *cyberpunk* evidenţiază relaţia dintre viziunea transumanistă și lichiditatea modernităţii. în această perspectivă, este folosit un potenţial distopic în ceea ce privește folosirea ingineriilor genetice și a tehnoștiinţei pentru formarea unei mentalităţi formate în spiritul transumanismului. Artefactele culturale din *biopunk* și *cyberpunk* au implicaţii politice și sociale, promovând o subiectivitate interconectată între om, animal şi mașină”[226].

226și la implicațiile acestei literaturi în promovarea legăturilor dintre transumanism, distopie și inginerii genetice pot fi consultate lucrările: Espen Aaerseth, *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature;* Jessica Aldred, Brian Greenspan, *Bioshock and the Dystopian Logic of Convergence-,* Neil Badmington, *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within-,* Gregory Claeys,

Cuvântul *cibernetică* a fost introdus de André Ampère (1775 – 1836), menţionat în lucrarea *Essai sur la pshilosophie des sciences* din 1834. Termenul a fost dezvoltat de matematicianul și filosoful american Norbert Wiener. Pentru acesta, feedback-ul informaţional reprezintă o coordonată semnificativă, atât pentru organismele biologice, cât și pentru mașină. Termenul de *cyborg* a fost introdus de cercetătorul australian Manfred Clynes și de către medicul Nathan Kline (1916 – 1983) în 1960, combinând cuvintele *cybernetic* și *organism.* Consolidarea condiţiei omului prin tehnologii, inclusiv în relaţia dintre minte-creier și reţele neuronale artificiale (sau implanturi de cipuri în creier) prezintă perspective pentru dezvoltarea *cyborgilor. Cyberspace-ul,* folosit mai întâi în literatura SF a anilor 1980, desemnează spaţiul mediului virtual generat prin tehnologia informaţiei.

Pe lângă multiple realizări care au fost folosite în domeniul medical (RMN, CT, PET, et[.), există riscul ca rezultatele cercetărilor la interferenţa dintre neuroștiinţe, nanotehnologii, biotehnologii și tehnologiile informaţiei să fie folosite într-un scop de manipulare a oamenilor. De exemplu, se fac cercetări intense cu privire la îmbunătăţirea situaţiilor generate de boala Alzheimer. Prin introducerea unui cip cu memorie electronică pot fi restabilite anumite funcţii pierdute ale memoriei. Se consideră că implantarea unor anumite cipuri în creier ar putea îmbunătăţi procesul gândirii. însă, există riscul ca anumite rezultate ale cercetărilor de vârf să fie folosite în scopuri militare sau de manipulare a minţii umane.

Fonduri generoase au fost investite în proiectele DARPA (Defence Advanced Research Projects

---

The Cambridge Companion to Utopian Literature-, Elaine Graham, *Representations of the PostHuman: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture-,* Chris Hables, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age;* Christina Bieber, *Prophets of the Posthuman: American Fiction, Biotechnology and the Ethics of Personhood-,* Mary Shelley, *Frankenstein; or the Modern Prometheus-,* Lee Silver, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World-,* Vivian Sobchack, *Screening Space: The American Science Fiction Film-,* Bruce Sterling, *Mirroshades: The Cyberpunk Anthology;* Jacqueline Stevens, *Tactical Biopolitics: Art, Activism and Technoscience.*

Administraţion), în vederea restaurării unor funcţii ale memoriei, afectate la soldaţii combatanţi în diferite misiuni operaţionale. Se urmărește reconfigurarea neuroplasticităţii. Prin anumite implanturi, printr-un control neuronal, pot fi modificate memoria, gândurile și emoţiile omului. Aceste proiecte au fost dezvoltate începând cu anii 2001 – 2009, când agenţia DARPA a fost condusă de Tony Tether. Acesta a afirmat public: „Imaginaţi-vă un războinic care combină intelectul uman cu imortalitatea mașinii”[227].»

Mai multe experimente din domeniul neuroștiinţelor au indicat posibilitatea modificării memoriei, personalităţii sau chiar a identităţii umane prin intermediul nanotehnologiilor. Bioeticienii Marcello lenea de la Universitatea din Basel și Roberto Andorno de la Universitatea din Zürich au subliniat necesitatea apărării identităţii personale faţă de alterarea conștientă sau inconștientă produsă prin nanotehnologiile invazive sau non-invazive. Mai multe studii și experimente au evidenţiat riscul implanturilor neuronale cu privire la modificarea personalităţii. Inclusiv în *Human Brain Project,* sprijinit de Uniunea Europeană, se arată aceste riscuri.

În perspectiva cercetărilor actuale în care sunt articulate rezultate din domeniul neuroștiinţelor, precum și din cel al tehnologiei informaţiei, se transferă semnificaţia a ceea ce este uman și mașinilor. Mai mulţi cercetători consideră că poate fi construită o minte umană. Kurzweil afirmă că umanitatea unei mașini inteligente poate fi atribuită întrucât entitatea rezultată din combinaţia dintre om şi, inteligenţa artificială reprezintă o nouă specie în procesul evolutiv, *homo sapiens* fiind depășit de către viitoarea entitate non-biologică sau care va exprima interacţiunea strânsă și interdependenţa dintre om și mașina inteligentă.

Pe această linie se dezvoltă o perspectivă favorabilă transumanismului. Katherine Hayles, în cartea *How We Became Posthuman* arată patru coordonate specifice

227 Calum Mackellor, *Cyborg Mind,* Berghahn Books, Oxford, 2019, p. 117.

transumanismului:

prioritatea modelului informaţional în raport cu substanţa materială;

a) conștiinţa nu este decât un epifenomen al materiei;

b) trupul uman poate fi ˇîmbunătăţit sau înlocuit;

fiinţa umană poate fi comparată cu o mașină inteligentă, ambele fiind interschimbabile.

În viitorul transumanist, adepţii acestuia consideră că mașinile vor converti întregul univers într-o entitate gânditoare. Tehnologia va contribui decisiv în tranziţia de la uman la transuman. Nemurirea tehnologică este promovată în mod particular de Ray Kurzweil și de Wiliam Bainbridge care prezintă transumanismul ca o religie pentru întreaga civilizaţie galactică. Fiinţele postumane, prin intermediul tehnologiilor, nu vor marca doar destinul la nivel planetar, ci la nivel galactic și chiar cosmic.

Pe linia gândirii lui Teilhard de Chardin, care postula existenţa noosferei, sunt mai mulţi autori care au cultivat ideea unei conştiinţe globale dobândite într-o reţea care presupune interacţiunea dintre oameni și mașini inteligente. Idei asemănătoare, în continuitate cu ceea ce presupune concepţia despre noosferă a lui Teilhard de Chardin, pot fi ˇîntâlnite în cartea lui Peter Russell, *The Global Brain* din 1982. El vorbește de un superiorganism care va integra oameni și mașini inteligente prin care inclusiv universul va dobândi conștiinţă. Aceleași idei pot fi ˇîntâlnite în cartea lui Gregory Stock din 1993, *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superiorganism. Riscul manipulării, atât la nivel personal cât și la nivel colectiv este imens. Omul conectat la o interfaţă neuronală poate deveni cu ușurinţă o rotiţă într-un angrenaj, controlat și manipulat prin condiţionări ale gândurilor, sentimentelor, emoţiilor. Distorsionarea profundă a identităţii este foarte probabilă. În faţa acestor provocări este nevoie de luciditate, de reflecţie critică, de puterea de a fi deasupra valului conformist, în definitiv de puterea de exercitare a libertăţii care presupune și capacitatea de a spune „nu” în situaţii limită generate de*

tăvălugul tehno-progresist.

3.2. *Cyborgul*

Prin biotehnologiile actuale se caută integrarea nanotehnologiilor în trupul omenesc, considerându-se că în felul acesta poate fi depășit dualismul dintre natură și cultură, dintre oameni și lucruri. Donna Haraway în *Cyborg Manifesto* arată că *cyborgul* reprezintă un organism cibernetic care integrează atât omul biologic cât și artefacte tehnologice prin nanotehnologii. Cibernetica sinelui este corelaţivă identităţii fragmentate a omului din societatea contemporană. Granitele dintre oameni şi maşini sunt din ce în ce mai difuze în sistemul»

tehnologic al megamașinii contemporane.

Determinismul tehnologic se manifestă într-un sistem în care este activată reciprocitatea dintre tehnoștiinţă și globalizare.

„Cercetarea din robotica socială, dezvoltările și aplicaţiile ei sunt răspândite în întreaga lume prin reţelele informatice. Fluxul informaţional devine un vector important pentru răspândirea tehnoștiinţei pretutindeni în lume într-un multiliniar, multicultural dans al unui foc de artificii dialectic. Noua naraţiune începe cu «La început a fost informaţia»”[228].

Interacţiunea dintre om şi maşină se reflectă, inclusiv, în realitatea *cyborgul|ă.* Este acesta un mit sau o realitate efectivă a zilelor noastre? În I960, Manfred Clynes și Nathan Cline au publicat studiul *Cyborgs and Space,* prin care, plecând de la un experiment pe șobolani în laborator, au încercat să realizeze un sistem artificial în care tehnologia informaţiei să fie interconectată cu biologia. Se preconiza substituirea interacţiunii dintre organismul uman, controlat prin creier cu mediul înconjurător cu o interacţiune controlată între un corp artificial ghidat de o inteligenţă bazată pe tehnologia informaţiei. Cyborg-wZ *se bazează pe o filosofie în care mintea este redusă la un soţii, creierul la un bard, iar*

228 Wenda K. Banchspies, Jenifer Croissant, Sal Restivo, *Science, Technology and Society,* Blackwell Publshing, Oxford, 2006, p. 101.

trupul este substituitorintr-un avatar.

Prin *cyborg* se certifică faptul că tehnologia a devenit o parte integrantă a existenţei umane. Dimensiunea politică a unui progresism ideologic militant este reliefată în lucrarea Donnei Haraway din 1985: „Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism”. În acest manifest, pe linia corectitudinii politice, nu este depășită doar opoziţia dintre bărbat și femeie, albi și negri, sau alte discriminări de tip socio-politic, ci inclusiv diferenţele dintre oameni și mașini. O mașină nu poate fi discriminată; astfel, noi suntem cu toţii *cyborgi,* fiinţe hibride formate din interacţiunea dintre mașină și organism. în societatea tehnicizată de astăzi orice formă de viaţă este supusă controlului tehnologiei, încât nu mai are sens o distincţie între mașină și organism.

Manifestul progresist al Donnei Haraway se bazează pe o filosofie care nu este nouă. Plecând de la raţionalismul cartezian (cuget, deci exist), de la distincţia făcută de filosoful modernităţii între minte și materie, identitatea omului este asociată cu mintea. Orice existenţă vie a unei forme de inteligenţă poate fi asociată cu un mecanism. Julien Offray de la Mettrie a publicat *L3homme machine* în 1748. Această linie filosofică se prelungește în cercetările în IA de astăzi și în transumanism.

În aceste cercetări se arată că substratul biologic al reţelelor neuronale prezintă deopotrivă mortalitate și viteză limitată de transmitere a informaţiei. Organismul biologic implică mortalitatea întrucât celulele nu pot trăi veșnic. Prin moartea organismului, care constituie hardul minţii, se ajunge și la moartea softului (a inteligenţei umane). Descărcarea minţii pe un suport extern nu prezintă doar avantajul de a deveni o minte nemuritoare, întrupată într-un avatar, ci și de a dobândi o minte mai performantă, cu o viteză de procesare mai mare, în reţelele neuronale artificiale prin comparaţie cu ceea ce se întâmplă în reţelele neuronale biologice.

Pe această linie încrezătoare în puterea nanotehnologiilor și a biotehnologiilor sunt avansate două

scenarii. În cei optimist, omul devenit un fel de *cyborg* va coexista cu propriile artefacte. *Cyborgul* nu va putea fi condiţionat de un anumit trup, ci va deţine un avatar ce va putea fi substituit constant, în funcţie de necesităţi. Totodată, capacitatea minţii umane, lărgite prin tehnologiile informaţiei va permite o coexistenţă a omului-cyZ org cu roboţii. Este modelul avansat de Moravec și Kurzweil. în scenariul pesimist, omul nu va putea ţine pasul cu roboţii și specia umană va fi substituită de propriile artefacte. Omul va pierde poziţia centrală, întrucât accelerând artificial ritmul evoluţiei, va fi ˟înlocuit de creaturile realizate de el însuti. Este un model avansat de Vinge în 1993, respectiv Garis în 2001. Concepţia fundamentată pe o non-distincţie între om și mașină se bazează pe o filosofie în care trupul nu are relevanţă (istoria concretă a experienţelor generaţiilor de-a lungul timpului nu contează), precum și pe faptul echivalării minţii cu informaţia. Conștiinţa este o realitate construită, pe măsura complexificării informaţiei, nefiind înţeleasă ca o existentă dată.

Simularea vieţii nu poate fi viaţa însăși. Simularea condiţiei umane într-un *cyborg nu* poate constitui natura umană însăși. Ceea ce ne face oameni nu ţine de o inteligenţă abstractă, redusă la algoritmi. Inteligenţa și viaţa artificială nu sunt decât surogate ale inteligenţei și vieţii efective. Ele exprimă alienarea unei identităţi profunde pentru cei care vor să înlocuiască autenticitatea (receptată ca un semn al trecutului retrograd) cu surogatele înţelese ca expresii ale progresului.

Cyborg-zz/ *exprimă, în termenii Donney Haraway, feminismul, socialismul și materialismul. Credinţa în Dumnezeu este specifică lumii guvernate de modelul patriarhal.* Cyborg-w/ *elimină credinţa în Dumnezeu. Nu există transcendentă. Există doar această lume. Radicalismul >*

afirmării contingenţei indică un materialism militant. Pe linie socialistă, nu doar că sunt depășite discriminările

dintre oameni sau dintre oameni şi animale, ci şi acelea dintre oameni şi maşini.

Sunt și unele poziţii care arată că această capacitate extraordinară a omului de a realiza *cyborgi* exprimă vocaţia sa specială, abilitatea deosebită prin care se arată că omul este făptură dumnezeiască. Chipul lui Dumnezeu din om se manifestă, inclusiv, prin această capacitate de a dezvolta tehnologii uluitoare. David Noble arată înţelegerea tehnologiei ca o religie, ilustrează că încă din trecut tehnologia a fost motivată de așteptări religioase. Descartes consideră trupul inferior minţii. Mintea este veșnică, prin minte ne asemănăm cu Dumnezeu; trupul este asociat cu slăbiciunea și cu căderea în păcat. Gândirea pură este ceea ce caracterizează identitatea profundă a omului. George Boole merge mei departe decât Descartes, arătând că matematica ˟s-a schimbat, trecând de la ceea ce însemna un model pentru gândirea pură la mijloace care să descrie procesul gândirii. Boole, pe linia lui Descartes, credea că legătura dintre gândirea umană și descrierea matematică a proceselor mentale exprimă o revelare a minţii lui Dumnezeu. Proiectul lui Boole a fost continuat de Gottlob Frege, Bertrand Russel, Alfred North Whitehead şi în secolul trecut de către cei care ˟s-au angajat în construirea unor mașini gânditoare (Shannon, Alan Turing, Minsky, Simon, Newell și alţii). Astfel, inteligenţa artificială este receptată ca fiind religia ce eliberează mintea veșnică din închisoarea temporară în care se află trupul muritor.

Hank Geertsema arată că, deși tehnologia ˟s-a dezvoltat în mod impresionant

„[…] distincţia dintre om și mașină nu trebuie să devină una irelevantă. Dimpotrivă, pentru implementarea diferitelor tehnologii în viaţa omului, identitatea specifică a naturii umane, distincte faţă de ceea ce presupune tehnologia, are o importanţă crucială”[229].

229 Henk Geertsema, „ Cyborg: Myth or Reality?”, în: *Zygon,* voi. 41, nr. 2, iunie 2006, p. 324.

Evaluare critică a poziţiei lui Ray Kurzweil

Ray Kurzweil este în prezent vârful de lance al prezentării liniei transumanismului, al încrederii în puterea tehnologiei de a îmbunătăţi natura umană, până într-acolo încât să fie eliminate boala, bătrâneţea și în cele din urmă moartea. Singularitatea, punctul de la care destinul spre realităţile menţionate, va deveni unul ireversibil, pe calea interacţiunii dintre om și inteligenţa artificială, este preconizată în 2045. Kurzweil, într-un mod propagandistic, dar cu multă convingere și cu impact vorbește despre felul în care nanoroboţii vor circula prin trupul integrat deja cu tot felul de tehnologii. Miliardele de nanoroboţi se vor mișca prin circuitele integrate în trupul omului, înlocuind celulele bolnave, distrugând celulele canceroase, agenţii patogeni, asigurând o hrană optimă, resetând telomerii astfel încât viaţa se fie prelungită progresiv, până se va ajunge la punctul în care tehnologia ne va face veșnici.

Utopia promisiunii realizării raiului pe pământ devine credibilă întrucât rezultatele nanotehnologiilor și biotehnologiilor sunt cu adevărat impresionante. Totodată, trebuie să fim conștienţi că dincolo de felul convingător și fascinant în care Kurzweil prezintă această utopie, el este foarte susţinut și mediatizat. *Wall Street Journal* îl consideră un geniu, *Forbes* îl prezintă ca al 8-lea întreprinzător din SUA, asemănându-l cu Thomas Edison, fiind unul din lista celor 16 revoluţionari care au construit America în ultimele două secole. în anul 1999 a primit Medalia Naţională pentru Tehnologie, oferită de președintele Bill Clinton la Casa Albă. Cărţile lui Kurzweil au devenit best selleruri.

William Grassie arată în studiul său *Millenialism a˘t the Singularity: Rejections an the Limits of Ray Kurzweil3s Exponenţial Logic,* felul în care Kurzweil este sprijinit și promovat, entuziasmul generat de aceste grupuri de tehnofili, și dezvoltă o critică fundamentată a poziţiei lui Kurzweil. El arată că legea acceleraţiei a lui Kurzweil este

limitată de faptul că logica de tip computaţional este structural limitată. David Harel a arătat acest lucru în lucrarea *Computers Ltd: What They Really Cant Do* (2000).

Alexander Bolonkin elogiază apariţia civilizaţiei electronice (care ˇs-a dezvoltat conform legii scrise de Kurzweil). Bolonkin afirmă nu doar că ar trebui să ne temem de faptul că ne vom transforma în creaturi electronice, ci ar trebui să fim încântaţi, întrucât vom dobândi puteri sporite. Prin faptul că vom ajunge să avem *e-creier,* vom deveni nemuritori. Omul electronic va fi un *e-om* sau un *e-creier* care va avea o ascendenţă faţă de omul biologic. *E-omul* se va putea deplasa pe alte planete, în alte sisteme solare, obţinând și analizând informaţii de la alte *e-creiere* într-o fracţiune de secundă.

Bolonkin nu vorbește doar de transformarea omului, ci şi de transformarea societăţii întregi. Se va ajunge la o *e-societate,* la o *e-civilizaţie.* Societatea și civilizaţia electronice vor fi rezultatul progresului tehnologic. Bolonkin avansează cu analiza într-un entuziasm delirant faţă de ceea ce presupune progresul tehnologic. Nu doar că acesta va genera eliberarea omului de condiţionarea biologică și va permite dobândirea veșniciei, dar va permite transformarea noilor făpturi electronice în dumnezei. Robotul nu doar că îl înlocuiește pe om, dar este dumnezeul mediului tehnologic. De fapt, Dumnezeu ˇS-a mutat în reţeaua electronică, iar auto-realizarea şi auto-dezvoltarea sunt caracteristici ale programului dat de Dumnezeu, înţeles ca fiind un programator. Bolonkin arată că prin evoluţie

„[…] omul a devenit cea mai puternică specie, astfel încât acum, prin tehnologie, poate orienta propria evoluţie și a întregului univers. Acum prin tehnologie avem oportunitatea unică de a deveni dumnezeu prin inteligenţa artificială, nu aici pe pământ, ci dumnezeul galaxiei noastre, Calea Lactee și mai târziu dumnezeul întregului univers”[230].

230 Alexander Bolonkin, *Universe, Human Imortality and Future Human*

Se observă în aceste aserţiuni în mod clar dimensiunea de tip religios cu care este investită tehnologia. Singularitatea prezisă de Kurzweil va fi o încoronare a filosofiei care de-a lungul timpului a dezvoltat o înţelegere mecanicistă a minţii și a trupului. Obsesia de a reduce totul la mecanisme, de a înţelege prin descompunerea realităţii în secvenţe mai mici, pentru a le recompune, astfel încât să fie înţeleasă funcţionalitatea sistemului, exprimă o abordare mecanicistă și reducţionistă. Acest tip de abordare oferă iluzia înţelegerii, dovedindu-se a fi seducătoare. Predicţia lui Kurzweil despre singularitatea din 2045 nu a produs doar dezbateri de idei. Excentricul rus, multimilionarul Dimitri Itskov a fondat „iniţiativa 2045" prin care sprijină eforturile de realizare a descărcării minţii omului în calculator. Fezabilitatea tehnologică a minţii descărcate într-un avatar de tip robotic a fost discutată în *The Internaţional Journal of Machine Consciousness,* din 2012. O altă iniţiativă în care a fost dezbătută singularitatea a fost cea a lui David Chalmers.

Modelul computaţional al creierului a existat, doar că Ray Kurzweil dincolo de suportul teoretic, se angajează într-un demers practic de realizare a posibilităţii tehnice care va permite descărcarea minţii într-un calculator. Mintea se va elibera atunci de trup (visul lui Descartes și al urmașilor săi, pe linia unei gândiri dualiste), considerându-se că o minte dezântrupată poate dezvolta o gândire performantă. *Pentru oameni ca Hans Moravec și Ray Kurzweil, abilitatea de a construi o mașină inteligentă, conștientă și spirituală este o dimensiune religioasă, o credinţă în capacitatea de realizare a unor mașini nu doar inteligente, ci și conștiente și spirituale (dimensiunea religioasă este explicită). Descărcarea minţii în calculator presupune moartea trupului, dar dobândirea nemurii este la nivelul minţii.*

Se observă aici o tentaţie de tip gnostic. Kurzweil,

Evaluation, Elsevier, Londra, 2012, p. 107.

înainte de a deveni nemuritor prin mintea sa descărcată într-un calculator, trebuie mai întâi să îşi ucidă trupul.

„Nimic fizic din trupul său nu va fi transferat de la Kurzweil într-un android, este transferat creierul său atomizat care va fi descărcat. Kurzweil va muri de fapt, el a fost ucis și androidul pretinde că este Kurzweil, fără să aibă vreo legătură cu trupul său. Creierul din calculator și androidul vor fi programate să imite reţelele neuronale ale creierului distrus al lui Kurzweil. Prin această procedură va deveni Kurzweil veșnic; Kurzweil, de fapt, a murit (a fost omorât), fiind înlocuit de un calculator care simulează într-un anumit fel funcţiile creierului său”[231].

Kurzweil susţine că prin legea acceleraţiei crescătoare a tehnologiei se va atinge singularitatea, oamenii fiind modificaţi prin interacţiunea cu inteligenţa artificială (IA). El spune că IA nu înseamnă doar a face mașini inteligente, ci și o artificializare a minţii noastre care va determina o creștere semnificativă a capacităţii propriei minţi. Acest lucru se va întâmpla prin implantarea în creier a unor neuroprocesori. Treptat, mintea naturală va fi transferată și amplificată artificial, trecându-se astfel de la creier la mașină. Ne vom descărca propriile minţi. Chiar dacă pare *science fiction,* Kurzweil arată că deja există mașini care procesează secvenţe specifice gândirii umane, inclusiv în ceea ce înseamnă înţelegerea și scrierea limbajelor naturale. Există deja o varietate deosebită a aplicaţiilor folosite prin calculator, precum și o extindere a conexiunilor și o amplificare a vitezei Internetului. Totodată, există deja victoria calculatorului la șah în faţa celui mai bun jucător uman din lume.

Prin legea acceleraţiei, Kurzweil arată că tehnologia evoluează exponenţial, nu liniar. Gordon Moore (fost președinte al companiei Intel) arăta încă din anii 1970 că într-un circuit integrat viteza informaţiei variază în funcţie de numărul de tranzistori. El a observat că la»

fiecare 24 de luni numărul de tranzistori se dublează,

231 Daniel Black, *Embodiment and mechanization,* Ashgate, Burlington, SUA, 2014, p. 139.

întrucât viteza de procesare a informaţiei creștea într-un mod exponenţial, nu liniar. Kurzweil generalizează legea lui Moore. Kurzweil exemplifică această creștere prin faptul că în 1997 calculatorul Deep Blue l-a învins la șah pe Garry Kasparov, întrucât viteza de procesare a informaţiei a crescut exponenţial. Kurzweil precizează că acesta este un simplu exemplu, dar simbolic; însă în multe alte domenii, deja mașinile sunt mai performante decât oamenii.

Kurzweil propune realizarea unui calculator capabil să preia mintea omului. Kurzweil menţionează că prin interconectările neuronilor, puterea de calcul a creierului este estimată la I016 calcule pe secundă. Nu peste mult timp, Kurzweil prezice că se va ajunge la calculatoare care vor depăși această putere. însă mintea omului nu se reduce doar la operaţionalitate computaţională. Odată ce nanoroboţii se vor dezvolta (este indicată data în jurul anului 2020) performanţele inteligenţei artificiale în interacţiunea cu creierul uman, vor crește, într-un timp relativ scurt vor exista condiţiile ca mintea omului să fie descărcată pe un suport tehnologic extern, precum și faptul că prin interacţiunea dintre creier și inteligenţa artificială, puterea de procesare a minţii va crește considerabil. Implantul în creier va presupune o dilatare a minţii, fiind posibilă o conectare directă la World Wide Web. Astfel orice secvenţă a memoriei biologice va fi accesată online prin căutarea pe Google. *Kurzweil prezice că până la sfârșitul acestui secol vom avea o minte non-biologică mult mai puternică decât cea prezentă.*

Sunt însă mai mulţi autori care susţin că lucrurile nu se vor întâmpla atât de ușor, precum afirmă Kurzweil. Complexitatea creierului este cu totul deosebită și activitatea creierului este ireductibilă doar la puterea de calculare sau de procesare a informaţiei. înţelegerea, intuiţia înseamnă mai mult decât o capacitate performantă a unei raţionalităţi de tip analitic. Nicholas Agar arată că nu este deloc raţional ca mintea unui om să fie descărcată într-un calculator. El pune sub semnul întrebării

raţionalitatea motivaţiei lui Kurzweil. Care să fie raţiunea faptului că un om să-și dorească descărcarea inteligenţei și memoriei sale pe un suport exterior tehnic?

John Searle dezvoltă în filosofia minţii, distincţia dintre înţelegerea și procesarea unor simboluri. El arată că un calculator niciodată nu va ajunge să înţeleagă ceea ce procesează. El poate ajunge la o viteză de procesare tot mai mare, dar înţelegerea se află într-un alt registru. Pe această linie, Searle demonstrează că un calculator nu este capabil să gândească. Agar, plecând de la pariul lui Searle (inspirat de pariul lui Pascal) prin care acesta arăta absurditatea și improbabilitatea descărcării minţii umane într-un calculator, dezvoltă un raţionament consistent prin care infirmă poziţia entuziastă a lui Kurzweil cu privire la capacitatea calculatorului de a prelua integral mintea omului. Agar insistă asupra faptului că este rezonabil să nu dorim să producem copii electronice ale minţilor noastre.

Neuroprocesorii și neurotransmiţătorii din inteligenţa artificială nu numai că nu pot oferi o gândire vie, o intuiţie dincolo de capacitatea computaţională, dar nu pot oferi conștiinţă.

„Funcţiile mentale computerizate pot crește o anumită autonomie. Recomandarea despre ceea ce este acceptabil și inacceptabil în munca din inteligenţa artificială ţine de contingenţa unei anumite viziuni în ceea ce privește structura minţii umane… Entuziasmul celor din inteligenţa artificială nu ar trebui să ne erodeze realismul, lăsându-ne seduși de himere, cu atât mai mult cu cât conștiinţa nu poate fi explicată și redusă prin inteligenţa artificială”[232].

Creștinism și transumanism

5.1. *Dimensiunea religioasă a transumanismului*

Transumanismul și postumanismul vizează demersuri de îmbunătăţire și de depășire a condiţiei umane, prin transformări radicale ale organismului biologic, prin intermediul tehnologiilor și nano-tehnologiilor. Rezultatul

232 Nicolas Agar, *Humanity's End. Why We Sholud reject Radical Enhancement,* MIT Press, 2010, p. 81.

interacţiunilor cu aceste tehnologii conduce la o entitate post-umană, percepută fie ca o nouă specie biologică, fie ca un *cyborg,* fie ca o făptură digitală și dezântrupată. Transumanismul vizează o făptură intermediară, care depășește condiţia umană și tinde spre cea post-umană. Este un fel de hiperumanism. în această viziune, sunt respinse chiar principiile și valorile vechiului umanism, fiind considerate perimate. Transumanismul și post-umanismul se focalizează pe o filosofie a emergenţei tehnologiilor într-o singularitate. Transumanismul acoperă sloganuri pentru o varietate de mișcări culturale, sociale, politice, toate vizând transgresarea condiţiei biologice a omului. Adepţii radicali ai transumanismului sunt consideraţi bioliberali. Bazându-se pe o ideologie neo-darwinistă, se subliniază că este imperativ să ne luăm viitorul în propriile mâini[233].

Hava Tirosh Samelson arată nu doar distincţia dintre transumanism și postumanism, ci și faptul că există trei tipuri de postumanism: unul filosofic, unul cultural și altul tehnologic. Termenul *postumanism* a fost introdus în cadrul conferinţelor Macy despre cibernetică, ţinute între 1946 – 1953. Postumanismul filosofic și cultural ţin de postmodernitate, de critica filosofică a umanismului bazat pe iluminism și pozitivism. Jacques Derrida și Michel Foucault sunt doi filosofi reprezentativi pentru acest demers. Deconstrucţia gândirii și metafizicii occidentale se află în centrul acestei filosofii de tip postumanist. Postumanismul filosofic și cultural îl scoate pe om din centrul existenţei. Katherine Hayles exprimă postumanismul cultural în lucrarea sa *How We Became Posthuman: Virtual Bodies în Cybernetics, Literature and Informatics* (1999). în perspectiva prezentată în cadrul

233 Mai multe referințe despre rădăcinile istorice și filosofice ale transumanismului și postumanismului pot fi consultate în: N. Badmington, *Posthumanism-,* A. Bashford, *Julian Huxley's Transhumanism-,* N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought-,* R. Braidotti, *The Posthuman-,* B. Gordijn, *Medical Enhancement and Posthumanity-,* L. Graham, *Representations of the Posthuman-,* M. More, *The Philosophy of Transhumanism-,* U. Wiesling, *The History of Medical Enhancement,* C. Wolfe, *What is Posthumanism?.*

postumanismului cultural, modelul informaţional este mai important decât întruparea într-o realitate materială, substratul biologic reprezintă un accident al istoriei, sufletul și conștiința reprezintă epifenomene, trupul nu reprezintă decât o proteză ce poate fi înlocuită.

Postumanismul tehnologic este reprezentat de Moravec, Minsky și Kurzweil. Se bazează pe progresul tehnologic care va inaugura noua împărăţie: aceea a realităţii și inteligenţei artificiale. Această inteligenţă artificială se va răspândi în întregul univers. *în împărăţia realităţii virtuale se va ajunge la transfigurarea postumană, iar transumanismul reprezintă procesul prin care se realizează acest scop.*

Samuelson arată că Thomas Huxley, cel care se considera agnostic, a respins creștinismul și a pledat pentru o viziune în care religia și știința erau prezentate ca două surori. El spunea că acestea sunt interdependente, iar conflictul nu a fost niciodată între religie și știinţă, ci între știinţă și o teologie discutabilă. Julian Huxley, nepotul său, care a introdus termenul de *transumanism,* pleda pentru o stabilire a unei legături între știinţă (teoria evoluţionistă) și etică. Huxley menţiona că omul îşi înţelege destinul, inclusiv dintr-o perspectivă religioasă, atunci când are curajul să preia controlul în cadrul procesului evoluţiei naturale. Viziunea lui Huxley este similară cu cea a lui Teilhard de Chardin. Huxley a promovat o religie fără revelaţie. A fost primul secretar general al UNESCO și, totodată, între 1959 – 1964, a fost Președintele Societăţii Eugenice din Marea Britanie.

Samuelson precizează că

„[…] deși mulţi dintre transumanisti se definesc în termeni seculari, sunt unii care stabilesc legătura dintre religie și transumanism; inclusiv transumanismul este văzut ca o religie, ca o comunitate în care se dezvoltă limbaje și ritualuri simbolice specifice […]. Se promovează inclusiv un dialog inter-religios, cu alte tradiţii religioase, promovându-se o nouă și sincretică transspiritualitate, transreligie care va emerge prin convergenţa noilor

tehnologii […]. în această perspectivă se cultivă o epistemologie atotcuprinzătoare care integrează știința, tehnologia, diverse tradiţii religioase”[234].

Transumanismul este înrădăcinat într-o viziune care exacerbează încrederea în puterea autonomă a omului. Inclusiv, creștinismul este înţeles într-o cheie prin care este deturnată mărturisirea Evangheliei. Apostol al utopiei tehniciste, al transumanismului, Christopher Dewdney consideră că tehnologia va împlini promisiunea creștinismului cu privire la nemurire și la îndumnezeirea omului. Puterile supernaturale ale omului pot fi dobândite prin tehnologie. Viaţa va fi ˇîntărită și prelungită într-o existenţă cyzw/g-izată. Distincţia dintre om și robot va fi estompată până la dispariţie. Oamenii vor avea corpuri formate din avataruri realizate prin nanotehnologii.

Învierea minţii într-un avatar tehnologic va permite trăirea veșniciei într-un rai digitalizat. în această perspectivă, singularitatea promisă de apostolii inteligenţei artificiale reprezintă momentul tehno-apocaliptic în care se va ajunge la extincţia speciei umane, prin transformarea acesteia în făpturi post-umane, prin intermediul nanotehnologiilor. în această cheie de înţelegere, tehnologia este percepută ca noul dumnezeu creator prin care roboţii se vor impune în faţa oamenilor. După singularitatea apocaliptică, oamenii și roboţii vor fuziona într-o minte colectivă dintr-o existenţă post-biologică.

Apostoli ai transumanismului, în care promisiunile de

234 Hava Tirosh-Samuelson, „Religion”, în volumul colectiv *Post- and Transhumanism,* editat de Robert Ranisch și Stefan Lorenz Sorgner, Peter Lang Edition, 2014, pp. 61-62. Mai multe referințe despre dimensiunea religioasă a transumanismului și postumanismului pot fi consultate în următoarele lucrări: A. Amarsingam, *Transcending Technology. Looking at Futurology as a New Religions Movement',* W. Bainbridge, *Religions fora Galactic Civilization',* L. Cady, *Religion and the Techno-Wonderland of Transhumanism',* H. Campbell, *Religion and Trans humanism',* E. Clay, *Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition',* B. Waters, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World;* M. Zimmerman, *The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization',* M. Zimmerman, *Religious Motif in Technological Posthumanism.*

natură religioasă sunt împlinite prin tehnologie sunt Eric Drexier, Hans Moravec, Marvin Minksy, Ray Kurzweil și Gregory Stock. Aceștia pledează pentru inteligenţă artificială, robotică, bionică, criogenie, donare și tot ceea ce presupun realizările nanotehnologiilor și biotehnologiilor actuale. Transumanismul ca religie a societăţii tehnicizate va înlocui, inclusiv, creștinismul. Transumanismul revendică o încredere și o devoţiune de tip religios.

Este evidentă dimensiunea religioasă a tehnologiei în cazul transumanismului.

„Tehnologismul este noua religie, promovată de elita tehnocratică a lumii. Prin convingerile tehno-apocaliptice exprimate cu privire la Singularitatea ce va redefini natura și visul transcendenţei prin tehnologie, tehnologismul se aseamănă cu fanatismul religios […]. Tehnologismul, substituind creștinismul, va deveni religia dominantă prin care va fi permis accesul în noul rai, construit prin intermediul tehnologiei. Religia tehnologiei nu este doar o metaforă, un joc intelectual de idei, ci un puternic sistem de propagandă în spatele căruia există o periculoasă expansiune a tehnologiei autonome. În spatele religiei tehnologiei se poate deslușI o agendă dată de tehno-eugenie, care indică dimensiunea fascistă a acestei religii”[235].

Transumanismul, fundamentat pe rădăcini istorice ale Renașterii, iluminismului și pozitivismului, încrezându-se în progresul ştiinţific și tehnologic, manifestat inclusiv prin rezultatele impresionante ale tehnologiilor actuale, se revendică printr-o viziune religioasă, manifestată printr-o eshatologie secularizată. Dimensiunea transcendenţei este

---

235 Daniel Dinello, *Technophobia,* University of Texas Press, Austin, 2005, p. 31. In mod radical, la polul opus neoluddiților, adepții tehnoreligiei se regăsesc într-o aceeași atitudine radicală, a unui fel de extremism. „Eshatologia cibernetică este un fel de doctrină exagerată a predestinării. Preoții transumanismului propovăduiesc un viitor predeterminat tehnologic. Civismul și fatalismul sunt coordonate ale religiei tehnologiei. în această religie se impune ideologia tehnototalitarismului” (D. Dinello, *Technophobia...,* pp. 274-275).

estompată prin încercarea de a captura transcendentul în imanent. Nick Bostrom (filosof, absolvent al Universităţii din Oxford), președintele Asociaţiei Mondiale a Transumaniștilor (modificată denumirea în *Humanity +)* și William Sims Bainbridge (cel care a fondat mișcarea *Inginerii Ordinii Cosmice),* dincolo de argumentele ştiinţifice şi filosofice în favoarea transumanismului, încearcă o fundamentare religioasă a acestuia, astfel încât transumanismul să substituie credinţa din tradiţiile religioase consacrate.

Bostrom, în *Letter from Utopia,* prezintă o viziune de tip religios a potenţialului științei și tehnologiei de astăzi. Promisiunile transumanismului, afirmă Bostrom, sunt dincolo de orice imaginaţie. Bainbridge evidenţiază și el, fără echivoc, că tradiţiile religioase vechi, prin credinţa promovată, au furnizat multe iluzii, însă transumanismul va înlocui această credinţă iluzorie, oferind împliniri tangibile ale promisiunilor sale. Emergenţa tehnologiilor actuale va conduce la faptul că omul ar putea ajunge dumnezeu și va putea elimina religiile vechi din viaţa sa. Atât magia, cât și credinţa tradiţiilor religioase vechi sunt văzute de Bainbridge ca pseudosoluţii. Adevărata soluţie, autentica religie este transumanismul, care se bazează pe progresul științific și tehnologic. Se observă o încercare de substituire a credinţei în Dumnezeul Cel viu prin transumanism.

„Atât Bostrom, cât și Bainbridge prezintă transumanismul ca o alternativă seculară religiei, transformând transumanismul într-o religie secularistă cu o eshatologie fantezistă. în perspectiva lor raţiunea va substitui superstiţia, știinţa va înlocui magia și realitatea se va impune în faţa iluziilor. Omul îl va înlocui pe Dumnezeu, având ca vehicul știinţa și tehnologia prin care va fi construit raiul pe pământ. Transumanismul este un capitol actual al mitului progresului din modernitate. Transumanismul va împlini aspiraţiile profunde ale oamenilor, în mod real și tangibil, nu așa cum au promis iluzoriu credinţele vechi. Transcendenţa și împărăţia lui

Dumnezeu sunt echivalente cu transumanismul”[236].

Sunt autori, precum Mark Taylor și Elaine Graham, care demontează retorica strategică a unor transumanisti care afirmă că mișcarea transumanistă este non-religioasă. Este de fapt o deturnare a simbolurilor religioase. Elaine Graham o numește ideologie a transcendentului, prin care transcendenţa este deturnată prin trivializare. Discursul anti-religios, în mod special împotriva creștinismului, deși uneori este promovat de pe poziţii atee sau agnostice, camuflează, de fapt, pretenţiile de întronizare a transumanismului ca religie secularistă, având ca vector progresul ştiinţific și tehnologic. Așa cum arăta Hefner, tehnologiile actuale ne rearanjează viziunea noastră asupra lui Dumnezeu, a naturii umane şi a lumii.

James Hughes, directorul executiv al „Institutului pentru Etici și Tehnologii emergente”, autor al volumului *Citizen Cyborg* (2004), evidenţiază compatibilitatea dintre transumanism și religie. El afirmă că atât promisiunile profeţilor din Vechiul Testament, cât și cele din Evanghelie sunt împlinite prin transumanism. *Mesianismul secularist al transumanismului este asigurat prin tehnologie.* Patrick Hopkins merge pe aceeași linie și afirmă că tehnologia permite ca promisiunile profetice și evanghelice să devină tangibile. James Hughes este budist, Haldane și Bernal au fost atei militanţi, Nick Bostrom, William Bainbridge și Julian Săvulescu sunt critici ai creștinismului, considerându-l o frână în calea progresului ştiinţific și tehnologic. Transumanistul Eric Steinhardt consideră că în Occident creștinismul a avut o putere culturală, iar pentru a putea impune viziunea transumanistă este nevoie de depășirea influenţelor generate de creștinism.

În controversele dintre reprezentanţii creștinismului și cei ai transumanismului, mai puţin au fost evidenţiate repere ale Tradiţiei ortodoxe creştine. Mișcarea Transumanistă din Rusia, înființată în 2003, îl asumă pe

236 Linell Cady, „Religion and the Technowonderland of Transhumanism”, în volumul *Building Better Humans?,* editat de HavaTiROSH-SAMUELSON și Kenneth Mossman, p. 89.

gânditorul și practicantul ortodox Nikolai Fedorovici Fedorov (1829 – 1903). Acesta, aplecându-se insistent asupra teologiei cuprinzătoare a Sfântului Maxim Mărturisitorul, îl folosește pe acesta, precum și teologia îndumnezeirii, specifice Tradiţiei Ortodoxe, pentru a promova idei filosofice favorabile transumanismului. Fedorov, creștin ortodox practicant, apărând autocraţia specifică Rusiei și suspicios faţă de tehnologia promovată în Occident, în plan filosofie avansează idei specifice transumanismului. învăţătura despre îndumnezeite, despre transfigurarea naturii umane este folosită pentru asemănarea cu viziunea transumanistă. Fedorov, pe linia Sfântului Maxim Mărturisitorul, forţează interpretarea că omul este un partener al lui Dumnezeu, invocând faptul că acest parteneriat indică o posibilitate pentru om de a-și transfigura propria condiţie, precum și întreaga lume. Pentru Fedorov, întruparea presupune că Dumnezeu i-a delegat omului puterea pentru a-și transfigura firea, precum și pentru a înnoi întregul cosmos. în mod forţat, Sf. Maxim Mărturisitorul este folosit pentru a legitima transumanismul.

„Ca apărător al Calcedonului, Sfântul Maxim afirmă potenţialul firii umane. Apoi, Sf. Maxim, ca transumaniștii afirmă teoria progresului prin care umanitatea va avea un destin strălucitor, în al treilea rând, asemenea transumaniştilor, Sfântul Maxim arată că acest destin strălucitor depinde de alegerea și de puterea omului. Omul are un rol determinant în realizarea propriului destin. Sf. Maxim valorifică trupul și îl vede important în procesul îndumnezeirii, precum transumaniștii consideră trupul ca un loc al schimbărilor evoluţioniste care vor conduce la transcenderea condiţiei umane”[237].

Dincolo de aceste forţări, este esenţial să sesizăm incompatibilitatea majoră dintre duhul Tradiţiei Ortodoxe, în mod particular, a teologiei Sf. Maxim Mărturisitorul și spiritul viziunii transumaniste. În cazul teologiei Sfântului

237 Eugene Clay, „Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition”, în vol. *Building Better Humans?,* pp. 165-166.

Maxim, centralitatea este a Logosului Creator și Mântuitor, a lui Hristos Domnul, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Omul este valorificat și angajat pe calea îndumnezeirii, dar aceasta este posibilă doar prin harul dumnezeiesc, prin înnoirea întru Hristos. Transumanismul se bazează pe un progres fundamentat pe autonomie și pe evoluţionism materialist. Teonomia hristologică reprezintă cheia teologiei Sfântului Maxim. Totodată, pentru Sfântul Maxim speciile nu se modifică, nu pot deriva unele dintre altele, întrucât fiecare are o raţiune dumnezeiască specifică și neschimbabilă. Spre deosebire de această perspectivă, transumanismul se bazează pe evoluţionismul transformist, considerând că prin tehnologie se poate prelua controlul asupra procesului evolutiv.

Fedorov încearcă să facă o sinteză între perspectiva generoasă a Tradiţiei Ortodoxe, în mod special a teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul și știința materialistă a veacului său, supranumit veacul necredinţei. Fedorov, implicat în trăirea Ortodoxiei, a avut o viaţă ascetică dublată de generozitate (ajutând mai multe persoane, inclusiv pe matematicianul surd Konstantin Tsiolkovski, care ulterior și-a închinat întreaga viaţă cercetării implicaţiilor proiectului lui Fedorov). Fedorov, plecând de la înţelegerea rolului privilegiat al omului în cosmos, considera că trebuie găsite noi planete pentru a fi colonizate. Tsiolkovski ˝s-a angajat, încă din 1890, în cercetarea principiilor realizării și funcţionării unei rachete care să învingă gravitaţia. El a fost cel care a calculat relaţia dintre masa rachetei şi combusti-»

bilul său, o relaţie matematică importantă pentru descrierea traiectoriei rachetei.

Viziunea lui Fedorov a fost promovată, mai ales după moartea sa, când doi ucenici de-ai săi, Vladimir Kozhevnikov şi Nikolai Peterson, au publicat manuscrisele lui Fedorov în două volume (1906 și 1913) sub titlul generic *Philosophy of the Common Cause.* Lucrarea a fost retipărită la Londra în 1970 și discutată mai ales în cadrul emigraţiei rusești. Un grup de gânditori sovietici influenti

˟s-a implicat în continuarea liniei lui Fedorov, astfel încât lucrarea lui a fost republicată în 1982 de către Academia de Ştiinţe a URSS. ɥn 1990, un volum însoţit de comentarii a fost publicat în engleză.

Pentru Fedorov întreaga umanitate reprezintă o singură familie (cei din trecut, din prezent și din viitor). Destinul omului se împlinește prin depășirea morţii, Hristos rămânând un model în acest sens. în loc, ca oamenii să-și consume energiile în scopuri egoiste care conduc la dezbinare și la război, ar fi potrivit ca ei să se angajeze într-un demers comun pentru a împlini promisiunea dobândirii vieţii veșnice. Pentru Fedorov, Dumnezeu lucrează nu doar pentru om, ci și prin om, schimbând astfel întreaga creaţie. întreaga lume va fi unită în ceea ce este pozitiv. Fedorov arată că Rusia, ca putere ortodoxă semnificativă, va avea un rol important pentru conducerea celorlalte ţări în acest proces, nu prin forţă militară, ci prin autoritatea tradiţiei patriarhale care îi este specifică. Fedorov critică atât socialismul, cât și capitalismul. în contextul actual, mai mulţi transumaniști îl asumă pe Fedorov (fără să fie preluată și specificitatea Tradiţiei Ortodoxe din viziunea sa). Unul dintre cei mai cunoscuţi, Ray Kurzweil, îl menţionează pe Fedorov.

5.2. *Experienţa credinţei creștine și transumanismul*

Adepţii transumanismului consideră că ceea ce am putea să facem trebuie făcut, astfel încât să depășim limitările noastre (cognitive, fizice, legate de vârstă sau de moarte). Ei consideră că un Dumnezeu care ne pune în faţă anumite limite este un Dumnezeu crud și incorect. Transumanismul se înscrie pe linia protopărinţilor care au făcut păcatul originar: de a deveni dumnezeu, fără Dumnezeu. *încrederea în puterile autonome reprezintă miezul motivaţiei demersului transumanist. Ca religie a progresului, transumanismul consideră religiile tradiţionale ca fiind retrograde, susţinând că acestea cultivă o mentalitate potrivnică progresului.*

Astfel, „mulţi transumanisti subliniază cu tărie că sunt necredincioși și sunt în mod deschis și programatic

ostili la adresa credinţei religioase. Religiile tradiţionale sunt considerate obscurantiste și potrivnice depășirii condiţiei umane. Ei afirmă că o credinţă religioasă nu ar trebui să fie o frână în calea progresului, în mitologia transumanistă, religia este receptată ca o realitate care ne întoarce în urmă, ne ţine îngenunchiaţi într-un regres. Dumnezeul biblic este receptat ca Unul care urmărește să-și păstreze privilegiile în raport cu umanitatea”[238].

Mai mulţi transumaniști consideră că putem deveni dumnezei în mod autonom, printr-o auto-împlinire, o apoteoză a condiţiei postumane. în acest demers este imperativ să fie asumat principiul proacţiunii. Acest principiu amplifică progresul. Ellul propunea contemplarea ca revoluţia cea mai profundă în cadrul sistemului tehnologic autonom. Iată, cum principiul proacţiunii devine un ax fundamental în promovarea și amplificarea unei mentalităţi încrezătoare în propriile puteri. Sociologii Steve Fuller și Veronika Lipinska, în lucrarea *The Proacţionary Imperative,* dezvoltă acest principiu prin care se *fundamentează auto-transcendenţa omului. Această auto-transcendenţă nu reprezintă o opţiune, ci o datorie sacră.* în această lucrare se arată că

„[…] ar trebui introduse măsuri legale prin care populaţia să fie încurajată să participe la un experiment ştiinţific global, în identificarea unor soluţii pentru problema suprapopulării planetei, contribuind prin materialul genetic propriu la această cercetare ştiinţifică, potenţial periculoasă. Practic, genele nu ne aparţin, ci sunt o proprietate a capitalului uman global. Cei care nu se vor supune acestui experiment vor fi sancţionaţi. Libertatea drepturilor civice trebuie anulată, urmărindu-se consolidarea măsurilor de supraveghere și control”[239].

Acest tip de experiment trebuie promovat indiferent de consecinţe. Posibilele victime vor compensa rezultatele scontate, iar artizanii proiectului ar trebui receptaţi ca

238 Michael Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism...,* p. 164.

239 Michael Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism...,* p. 169.

eroi, ca martiri ai progresului științific. Cei doi sociologi ilustrează această perspectivă, insistând asupra principiului proacţiunii ca fundament al viziunii transumaniste. în această viziune, concepţiile eugeniste deţin un rol important. Filosoful David Benatar, în cartea sa *Better never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* din 2006, arată că cel mai bine ar fi fost atât pentru noi înșine, cât și pentru întreaga lume să nu ne fi născut. Darul dumnezeiesc al vieţii este receptat ca un blestem.

Adepţii transumanismului denunţă religiile tradiţionale ca fiind exponente ale unei viziuni retrograde ce generează blocaje în faţa progresului și a procesului evolutiv, accelerat artificial prin tehnologiile și nanotehnologiile actuale. Religiile vechi sunt considerate expresii ale unui spirit lucidist. Practic, se obstrucţionează opţiunea pentru ceea ce este nou, pentru receptarea noutăţilor generate de interacţiunile dintre om și mediile tehnologiilor actuale. Religiile tradiţionale sunt asociate cu ceea ce este vechi, depășit. Transumaniștii acuză că, în faţa promisiunilor referitoare la nemurirea cibernetică, credinţa creștină reprezintă un impediment, un blocaj. „Aștept învierea morţilor și viaţa veacului ce va să fie” reprezintă o mărturisire potrivnică în faţa promisiunii de a dobândi nemurirea tehnologică aici și acum, într-un viitor foarte apropiat, fără să fie nevoie de o așteptare îndelungată.

Cole Turner coordonează un volum colectiv cu mai multe studii referitoare la relaţia dintre transumanism şi creștinism. El invocă», >

poziţia optimistă a lui Teilhard de Chardin cu privire la progres, respectiv atitudinea radicală a lui Jacques Ellul faţă de tehnologie. Cole Turner optează pentru o poziţie echilibrată, în care să fie cultivată o reflecţie critică a teologiei creștine cu privire la transumanism și la tehnologie. El arată că transumanismul presupune multe provocări la adresa creștinismului, fiind nevoie de

răspunsuri fundamentate[240].

Sunt mai mulţi autori care observă dimensiunea religioasă a *transumanismului,* considerând-o o religie cu propria antropologie, soteriologie și eshatologie. Sunt unii autori, teologi creștini sau budiști care arată compatibilitatea dintre propriile Tradiţii religioase și *transumanism.* Acești autori consideră că tehnologia este un dar de la Dumnezeu și omul are responsabilitatea să o folosească astfel încât să-și depășească ceea ce ţine de condiţionările biologice. Inclusiv, teologi creștini contemporani înţeleg creștinismul într-o cheie excesiv naturalistică, considerând tehnologia o realitate folositoare în intensificarea procesului prin care poate fi dobândită mântuirea.

De exemplu, Micah Redding în materialul său *Christianity is Transhumanism,* consideră creștinismul este *transumanism.* Aceste viziuni (creștină și transumanista) nu sunt doar compatibile. Creștinismul este un *transumanism* încă din primul secol prin care este reconfigurată natura lumii și a omului. Religia transumanista este o transreligie"[241].

---

240 Mai multe detalii pot fi consultate în volumul colectiv *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* coordonat de Ronald Cole- Turner, Georgetown University Press, 2011.

241 Anders Sanberg, *Transumanism and the Meaning of Life* în Calvin Mercer, Tracy Trothen, *Religion and Transhumanism,* Praeger, Santa Barbara, California, 2015, p. 6. Viziunea *transumanistă* înțeleasă ca o manifestare a eshatologiei creștine a fost afirmată de unii precursori ai *transumanismului.* Este vorba de rusul Nikolai Fedorov care mixând panslavismul, Ortodoxia creștină și știința, oferă o viziune unificatoare asupra lumii, insistând asupra unității acesteia prin dragoste. In acest fel se va ajunge la o spiritualizare a întregului univers, presupunând o îmbunătățire a condiției umane, inclusiv prin învierea morților. Frank Tipler, urmând concepția lui Teilhard de Chardin afirmă o spiritualizare a cosmosului prin răspândirea inteligenței umane în întregul univers, atingându-se în final Punctul Omega. Este aplicată eshatologia fizică trasată deja de fizicianul Freeman Dyson în 1979. Tipler dezvoltă o abordare mai teologică, pentru el Punctul Omega fiind asociat cu Dumnezeu. Pentru a evidenția eshatologia de tip transumanist pot fi găsite detalii în lucrările: George Young, *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers,* Oxford University Press, 2012; Marshall Savage, *The Millenial Project: Colonizing the Galaxy in Eight Easy Steps,* Brown Company, Boston, 1994; Frank Tipler, *The Physics of Immortality,* Anchor, New York, 1994; Robert Geraci, *Apocalyptic AT: Visions*

Teologul catolic Mattew Zaro Fisher, în studiul său *More Human Than the Human? Toward a Transhumanist Christian Theological Antropologo,* încearcă că stabilească similitudini între antropologia lui Karl Rahner și antropologia transumanistă. Fisher apreciază că printr-un astfel de demers poate contribui la consolidarea unei dezbateri prilejuite de poziţia teologiei feministe și de gen a lui Jeanine Bates, ilustrată în două studii de-ale sale: *Cyborg Selves: A Theological Antropologhi of the Posthuman* și *Cindi Six and Her: Gender, Relaţionality and Friendly Artificial Intelligence. Cybo*rgul întruchipează modelul post-uman cu identitate de gen fluidă, fiind o construcţie simbolică a feminismului și ideologiei de gen.

Patrick Hopkins, în studiul *Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike din Journal of Evoluţion and Technology,* oferă o mostră halucinantă de interpretare a isihasmului, considerându-l o legitimarea a *transumanismului.* Astfel, o variantă de confirmare a *transumanismului* o reprezintă

„[…] controversata mișcare isihastă din secolul XIV, din cadrul Tradiţiei Ortodoxe creștine. Repetarea ciclică a rugăciunii lui Iisus, cu o anumită postură fizică, cultivă o uniune cu divinul dincolo de realitatea sensibilă. Iată cum un exerciţiu fizic care angajează trupul, contribuie la dimensiunea spirituală a practicii religioase. în mod logic se poate extinde acest tip de contribuţie a capacităţilor fizice la îmbunătăţirea nivelului spiritual prin tehnologie”[242].

Fisher relaţionează antropologia metafizică a lui Karl Rahner cu fundamentarea feministă și a teologiei de gen exprimată de Jeanine Bates care relaţionează chipul lui Dumnezeu cu *cyborgul.* Prin această relaţionare se

---

of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence and Virtual Reality, Oxford University Press, 2010; Ramez Naam, *More Than Human: Embracing the Promise of Biological Enhancement,* Brodway Press, New York, 2005.

242 Mathew Zaro Fisher, „More Human Than the Human? Toward a Transhumanist Christian Theological Antropology”, în Calvin Mercer, Tracy Trothen, *Religion and Transhumanism,* Praeger, Santa Barbara, California, 2015, p. 25.

construiește o antropologie teologic-evoluţionistă compatibilă cu antropologia promovată de *transumanism*[243].

Deși termenul de *transumanism* a fost introdus de Julien Huxley (1897 – 1975) în 1927, există anumită rădăcini istorice și filosofice ale viziunii *transumaniste.* Inclusiv Nick Bostrom evidenţiază că >

transumanismul îşi are rădăcinile în gândirea umanistă secularistă. Max More subliniază că rădăcinile transumanismului se regăsesc în filosofia iluministă, accentuând mitul progresului. Progresul în abordarea transumanistă, se realizează prin raţiune, ştiinţă, tehnică, fiind eliminată credinţa în transcendent. Hara Tirosh-Samuelson merge mai departe în investigarea rădăcinilor istorice ale transumanismului, făcând referire la Francis Bacon, Renaștere, revoluţia ştiinţifică din secolul al XVI-lea, iluminismul din secolul al XVII-lea. Hava Samuelson se referă în mod explicit la două lucrări: Giovanni Pico della Mirandola cu *De hominis dignitate* (i486) și Francis Bacon cu *Novum organonum* (1620). Imaginaţia ştiinţifică, valorificată de alchimiștii Renașterii, a constituit un vehicul pentru consolidarea unei înţelepciuni prin care este exacerbată puterea de înţelegere și de acţiune a omului.

Mai mulţi autori precum Celia Deané-Drummond și Stephen Post, arată că Francis Bacon prin viziunea lui a consolidat percepţia folosirii metodei empirice experimentale în ştiinţă, în vederea dezvoltării tehnologiei pentru a supune și a controla natura. Tehnologia este cea care oferă cunoaşterii putere. în termenii lui Bacon

---

243 Aceste studii prin care *transumanismul* este folosit ca temei pentru promovarea feminismului și a ideologiei de gen sunt: Julie Wosk, *Women and the Machine: Representations from the Spinning Wheel to the Electronic Age,* John Hopkins University Press, Baltimore, 2001 ; Vicent Gaine, *The Emergence of Feminine Humanity from a Technologised Masculinity in the Films of James Cameron, Journal of Tehcnology,* No. 4, 2011; Kathernine Hayles menționează că anumite elemente ale ideologiei de gen au fost anticipate în experimentul lui Alan Turing prin testul său. Ea dezvoltă această poziție în studiul său *How We Became Posthuman: Virual Bodies in Cybernetics,* Literature and Informatics, Chicago University Press, 1999.

cunoaşterea este echivalentă cu puterea. în lucr*area Nouă Atlantida* este ilustrată această viziune. *George Pattison consideră că transumanismul reprezintă quintesenţa proiectului baconian (prin tehnoștiinţă se ajunge la o transcendere a condiţiei umane). David Noble evidenţiază dimensiunea religioasă a viziunii lui Bacon care combină o erudiţie teologică [u o puternică imagine biblică. Prin cunoaşterea naturală și prin tehnoștiinţă, Bacon crede că se poate contribui la restaurarea condiţiei umane afectate de păcatul protopărinţilor.*[244]

Transumanismul are în centrul viziunii sale mitul progresului care este radicalizat. Plecând de la progresul afirmat de Bacon, prin tehnoștiinţă se dezvoltă un proiect utopic. Pentru dezvoltarea accelerată a progresului, Bacon arată importanţa metodei ştiinţifice. Societatea Regală Britanică este o organizaţie fondată pe idealul progresului în cunoaştere, iar Francis Bacon este primul conducător al acestei organizaţii. Iluminismul și pozitivismul au continuat proiectul baconian. în prima parte a secolului trecut, J.B. Bury arată în lucrarea *The Ideea of Progress: An încuiry into Its Origin and Growth* din 1920 că mitul progresului este opus creștinismului. Thorstein Veblen și Buckminster Fuller au radicalizat mitul progresului prin tehnoștiinţă, generând așa numitul ethos al ideologiei californiene. Mitul progresului are un rol pivotai în transumanism. Philippe Verdoux arată că progresul tehnologic este un element fundamental al doctrinei transumaniste.

Michael Burdett arată că

„Încrederea în mitul progresului reprezintă un act religios, chiar dacă el este folosit pentru eliminarea religiei

244 *Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age,* Cornell University Press, New York, 1985; Robert Faulkner, *Francis Bacon and the Project of Progress,* Rowman and Littlefield, Lanham, SUA, 1993; Stephen McKnight, *The ReligiousFoundation of Francis Bacon's Thought,* University of Missouri Press, 2006; Stephen Matthews, *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon,* Princeton University Press, 1998; Peter Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Modern Science,* Cambridge Univeristy Press, 1998; Hava Tirosh-Samuelson, *Transhumanism as a Secularist Faith,* Zygon, No. 4, 2012.

prin tehnoștiinţă [...]. Ricoeur se referă la varianta ştiinţifică a mitului progresului, ca fiind o raţionalizare coruptă a eshatologiei creștine. Există o proximitate între mitul progresului și religie. Există motive istorice și filosofice în a revendica faptul că mitul progresului este motivat religios. Deși, adepţii transumanismului refuză religia, se poate observa la aceștia o atitudine motivată religios prin asumarea mitului progresului. Astfel, transumanismul poate fi văzut ca o religie secularizată cu mitul progresului ca una din principalele sale dogme"[245].

Plecând de la rolul capital al progresului în viziunea transumanistă și de la faptul că omul este un agent transformator activ al istoriei, teologul luteran Philip Hefner introduce pentru fiinţa umană sintagma „co-creator creat". Astfel, se evidenţiază rolul activ al omului în construirea propriului destin, precum și al lumii. Teologul luteran Ted Peters a fost influenţat de această sintagmă și folosește acest model pentru angajarea sa teologică în relaţionarea cu ingineriile genetice și biotehnologiile. Peters percepe activitatea tehnologică în sensul în care aceasta este garantată de Dumnezeu. Promisiunea lui Dumnezeu configurează și realitatea prezentului din care face parte activitatea tehnologică. Totuși, Peters arată că această activitate transformă natura, dar ea nu este o creare *ex nihilo.*

Calvin Mercer arată că pentru a înţelege adecvat implicaţiile etice corelative relaţionării dintre doctrina creștină şi cea transumanistă cu incidenţă în domeniul biotehnologiilor (demersul lui Peters) este important să vedem rolul trupului în înţelegerea identităţii umane din perspectivă creștină. Deși, sunt stabilite mai multe corespondenţe între creștinism și transumanism în domeniul eticilor aplicate, „desăvârșirea creștină este fundamental diferită faţă de activitatea tehnologică".[246]

---

245 Michael Burdett, „The Religion of Technology: Transhumanism and the Mythof Progress", în Calvin Mercer, Tracy Trothen, *Religion and Trans humanism,* Praeger, Santa Barbara, California, 2015, pp. 143-144.

246 Gottingen, 2006; John Dupre, *Humans and Other Animals,* Oxford

Adepţii transumanismului consideră că inclusiv experienţa de tip mistic poate fi indusă prin anumite tehnici sau anumite substanţe. în acest sens este deja cunoscută experienţa cu LSD în anii 1960. Pe această linie, în vederea demonstrării determinării unei experienţe mistice complete prin diferite substanţe chimice, ˇs-a făcut un experiment între anii 2006 – 2014, în cadrul John Hopkins School of Medicine, în care au fost implicaţi mai mulţi cercetători pentru a observa relaţia dintre psilocybin (o substanţă chimică) și experienţa de tip mistic. ˇS-a evidenţiat că psilocybin-ul generează experienţe de tip mistic. în experiment au fost implicaţi mai mulţi voluntari. Experienţele mistice au putut fi evidenţiate prin anumite tehnici de neuroimagini (David Nutt și Robin Carhrt-Harris de la Impˇerial Collège din Londra au contribuit la realizarea acestor tehnici).

John Markoff, în studiul *What the Dormonse Said* arată cât de răspândită a fost practica de a lua LSD în vederea trăirii unor experienţe de tip mistic. Steve Jobs, înainte de moartea sa din anul 2011, mărturisea că luând LSD a avut una dintre cele mai semnificative experienţe din viaţa sa: a fost o experienţă de tip mistic care l-a convins că există o altă realitate, invizibilă ochilor fizici, dar că este foarte reală și se percepe prin experienţa de tip mistic. Folosirea unor asemenea tehnici denaturează profund semnificaţia a ceea ce presupune o experienţă spirituală autentică. Transcendenţa nu poate fi contemplată prin inocularea unor tehnici sau substanţe. Cole Turner arată că o consolidare a puterilor omului poate fi realizată doar prin experienţa spirituală autentică. Aceasta produce întărirea spirituală și fizică autentică a omului.

Utopia transumanismului – expresie a încrederii în puterea autonomă a logicii de tip tehnic

Hava Tirosh Samuelson face o analiză a felului în care transumanismul ˇs-a dezvoltat, plecând de la

---

Animals, Oxford Univerity, Press, 2002; Steven Benko, *Critical Transhumanism as a Religious Ethic of Otherness.*

promotorii unor idei și ai unor viziuni încrezătoare în puterea tehnologiei de a întări natura umană[247].

În 1980, filosoful Max More a formalizat doctrina transumanistă, introducând și argumentând principiul extropiei, conform căruia condiţia umană se află într-o continuă îmbunătăţire. *Homo sapiens* nu reprezintă decât o etapă intermediară în procesul evoluţiei (veriga intermediară), indicând trecerea de la condiţia animală la condiţia post-umană. El va atinge această condiţie superioară prin intermediul nanotehnologiilor, biotehnologiilor și a tehnologiilor informaţiei, în anul 1990, un grup de activiști transumaniști fac publică *Declaraţia Transumanistă,* un fel de manifest al viziunii transumaniste. în anul 1998, filosofii Nick Bostrom și David Pearce înființează *Asociaţia Transumanistă* din lume. Transumanismul nu se rezumă la o viziune utopică bazată pe un optimism exagerat în ceea ce înseamnă tehno-știința, dar primește legitimare și sprijin financiar considerabil prin *National Science Foundation,* precum și prin cercetători din domeniul tehnologiilor convergente, precum Mihail Roco și William Sims Bainbridge[248].

247 Marvin Minsky, cercetător redutabil din domeniul inteligenței artificiale, abordează mai multe teme într-o perspectivă articulată la viziunea transumanistă. Marvin Minsky, a promovat această linie mai ales în lucrările: *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence and the Future of the Human Mind* (Simon and Schuster, New York, 2006) și *The Society of Mind* (Simon and Schuster, New York, 1986). Idei specifice transumanismului au fost promovate de Ray Kurzweil în lucrările: *The Age of Intelligent Machines* (MIT Press, 1990); *The Age of Spiritual Machines* (Viking, New York, 1999) și *The Singularity is Near. When Humans Transcends Biology* (Viking, New Yok, 2005); Eric Drexler în *Engines of Creation* (Anchor, New York, 1986); *Nanosystems: Molecular Machinery, Manufacturing and Computation* (Wiley, New Yok, 1992); *Unbounding the Future: The Nanotechnology Revolution* (Morrow, new York, 1991); FrankTipler în lucrările: *The Physics of Immortality* (Doubleday, New York, 1994); *The Physics of Christianity* (Doubleday, New York, 2007); Hans Moravec în lucrările: *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence,* Harvard University Press, 1988; *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind,* Oxford University Press, 1999.

248 Mai multe dintre ideile lui Max More și aspecte ale principiului extropiei pot fi consultate pe web-site-ul www.extropy.org. Mihail Rocco și William Sims Bainbridge au publicat lucrarea *Converging Technologies for Improvement of Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology,*

Există încercări de a transpune viziunea transumanistă într-o filosofie sistemică. De exemplu, Simon Young încearcă acest lucru, arătând că transumanismul reprezintă o intersecţie între ştiinţă, tehnică şi etică. El consideră că prin filosofia transumanistă se poate depăşi, pe de o parte, iluzia religiei teiste, iar pe de altă parte postmodernismul care relativizează totul. Young arată că există o realitate obiectivă, cunoscută prin intermediul ştiinţei şi această realitate este dată, nu construită (o critică la adresa scepticismului cognitiv, a constructivismului social şi a relativismului cultural). Young susţine că mintea omului a ajuns la o complexitate care îi permite să intervină în procesul evoluţiei pentru a-l modifica prin tehnologie. Astfel, nu mai avem de-a face doar cu o evoluţie spontanee, ci cu o evoluţie controlată[249].

Există multiple îngrijorări cu privire la viitorul omenirii. Sunt promovate scenarii apocaliptice despre distrugerea lumii, fiind invocată suprapopularea pământului (se va produce o criză generală a resurselor), modificarea climei (căldura globală), riscul unui război nuclear, precum şi alte forme de distrugere. Există însă şi o altă formă de distrugere a omenirii: aceea a extincţiei condiţiei umane, prin transformarea noastră postumană. Prin intermediul tehnologiilor convergente (robotică, nanotehnologică, biotehnologii şi inginerii genetice, tehnologia informaţiei), natura umană va fi ˇîntărită, atât mental cât şi fizic, astfel încât vom deveni o nouă specie, postumană. Pentru prima dată în istorie, graţie evoluţiei tehnologice, omul poate modifica şi controla ritmul şi cursul evoluţiei biologice, astfel încât aceasta să nu mai fie

---

Information Technology and Cognitive Science, Kluwer Academic Publishers, Boston, 2002.

249 Simon Young dezvoltă această linie în lucrarea *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto* (Amherest, New York, 2005). Robert Pepperell artă că filosofia transumanismului depăşeşte umanismul, acesta fiind limitat, iar în viitor va avea un impact din ce în ce mai redus. Pepperell dezvoltă această perspectivă în lucrarea *The Posthuman Condition: Consciousness beyound the Brain* (Intellect Books, Bristol, 2003).

randomică, ci să se împlinească prin destinul postuman al omului.

Iată o variantă de distrugere a omenirii prin folosul progresului tehnologic. *Homo sapiens* va dispărea prin acest tip de progres. Extincţia omului și transformarea acestuia în mașină reprezintă expresii ale acestui progres, practic culmea progresului. Indiferent de denumire: transumaniști, postumaniști, extropieni, apărători ai fi + sau singularitarieni, toţi aceștia susţin în numele progresului depășirea condiţiei umane. Pentru a înţelege încrederea totală, subjugarea absolută a transumaniștilor în faţa progresului, ar fi utilă prezentarea unor repere ale filosofiei care a cultivat progresul.

Mitul progresului este promovat puternic odată cu modernitatea. Iluminismul transpune în cheie ideologică acest mit și pregătește o agendă progresistă, un cadru ideologic pentru a determina o acţiune în plan istoric (Revoluţia franceză) astfel încât lumea să intre pe un făgaș al progresului. Condorcet (1743 – 1794), matematician și filosof, biograf al lui Voltaire, reprezintă o figură emblematică a iluminismului, participând activ la Revoluţia franceză. În ultimul său an de viaţă a scris lucrarea cu privire la reperele istorice ale progresului minţii umane. Condorcet afirmă că prin progres vor fi ˟îmbunătăţite capacităţile intelectuale și fizice ca rezultat al folosirii instrumentelor tehnice, fiind consolidată și capacitatea de organizare a oamenilor. Filosofia lui Condorcet este în continuitate cu cea a lui Francis Bacon care afirma că imp ˟eriul uman trebuie să-și lărgească graniţele până într-acolo încât să facă toate lucrurile posibile.

În anul 1872, un autor britanic, William Winwood Reade (1838 – 1875) a scris o carte intitulată *The Martyrdom of Man* (apreciată de

H.G. Wells și de alţi autori). Reade a fost explorator, a călătorit în Africa, a corespondat cu Darwin, mai ales în legătură cu lucrarea sa *Descendent of Man,* din anul 1871. Reade continuă proiectul lui Condorcet. El preia evoluţionismul darwinist, dar îi adaugă elemente specifice.

Astfel, el precizează că omul pentru a controla mai eficient natura trebuie să urmeze legile evoluţiei acesteia, dar la un moment dat, prin progresul înregistrat, omul va putea schimb cursul istoriei. În acel moment vor putea fi eliminate bolile și în cele din urmă, inclusiv, moartea. în acea situaţie, creștinismul care face parte din natură, trebuie stopat și eliminat, întrucât ar constitui un obstacol în calea progresului. Omul pentru a progresa trebuie să se debaraseze de relicvele trecutului și să depășească ceea ce ţine de condiţionările naturii. în momentul în care omul va învinge moartea, Pământul va deveni un Loc Sfânt unde vor veni pelerini din toate colţurile universului.

Un alt filosof care a pledat pentru dobândirea veșniciei în condiţia actuală a lumii este Nicolai Fedorov (1829 – 1903). El a mărturisit despre călătoria omului în spaţiu, precum și despre existenţa unor civilizaţii terestre. Deşi, ˇs-a considerat un devotat credincios al Ortodoxiei rusești (fiind și un promotor al panslavismului), Fedorov denaturează învăţătura creștină, afirmând că existenta într-o viaţă viitoare, într-un paradis transcendent existenţei noastre presupune, de fapt, crearea unei societăţi morale prin postularea existenţei unor alte făpturi, în alte lumi. Prin progresul său, omul va putea coloniza universul, fiind posibilă astfel întâlnirea cu civilizaţiile extraterestre.

O fundamentare a existenţei civilizaţiei extraterestre (ca rezultat al progresului din univers) este făcută de astronomul francez Nicolas Camille Flaminarion (1842 – 1925), asemănător lui Carl Sagan. El a scris despre poziţia insignifiantă a planetei Pământ în Univers, făcând din existenţa extratereștrilor o problemă semnificativă pentru destinul omului. Pentru ca omul să-și îndeplinească destinul, el trebuie să îşi depășească până la urmă condiţia umană (aceasta este esenţa progresului). Acest lucru se poate realiza prin întâlnirea cu civilizaţiile extraterestre. Flaminarion sugerează un fel de încarnare interstelară. J.B. Haldane (1892 – 1964) este un autor semnificativ care împărtășește viziunea lui Fedorov și a lui Flaminarion,

potrivit căreia omul nu poate progresa, atâta timp cât el este limitat la planeta Pământ. Haldane a fost implicat în cercetarea din genetică și biologie, fundamentând totodată eugenia și fiind în același timp un marxist activist. C.S. Lewis spunea că Aldous Huxley, când a scris *Minunata lume nouă,* l-a avut în minte pe Haldane. Irlandezul J.D. Bernal (1901 – 1971), a fost un savant implicat în matematica cristalografiei razelor X, care a devenit o tehnică în analiza chimică. A fost un comunist dedicat și un admirator al URSS. În anul 1953 a primit Premiul Stalin pentru pace. Bernal continuă linia lui Haldane, arătând că progresul se poate realiza numai prin colonizarea spaţiului cosmic. Acest lucru se va întâmpla odată cu mecanizarea omului, care va dobândi astfel puteri sporite.[250]

Charles Rubin, după ce face prezentarea acestor gânditori, care au prefaţat filosofia transumanistă, realizează o critică pertinentă la adresa ideilor lor. El arată că progresul este asociat cu evoluţionismul (deși Darwin nu a folosit cuvântul progres, ci schimbare în cadrul evoluţiei). Totodată, Rubin evidenţiază cum acești gânditori pretransumaniști asociază progresul cu necesitatea depășirii condiţiei umane, iar aceasta se poate întâmpla prin interacţiunea cu civilizaţiile extraterestre. După această evaluare critică, Rubin realizează o serioasă critică a lucrărilor scrise de trei reprezentanţi semnificativi ai viziunii transumaniste: Eric Drexier, Hans Moravec și Ray Kurzweil. Rubin concluzionează, arătând necesitatea unei atitudini mai smerite care poate constitui temeiul descoperirii și împlinirii vocaţiei omului, nu printr-un demers luciferic, folosind tehnologia, cu încrederea doar în propriile forţe, ci printr-o omenie care să reflecte bucuria comuniunii şi frumuseţea vieţii.» *f*

Unii cercetători din domeniul eticii care vizează implicaţiile biotehnologiilor consideră că distincţia dintre terapie și întărire a puterilor omului prin tehnologie ar

250 Detalii despre gânditorii care au pregătit cadrele filosofici transumaniste pot fi consultate la Charles Rubin, *Eclipse of Man. Human Extinction and the Meaning ofProgress*, Encomter, New York, 2014.

putea fi un reper pentru o atitudine etică în exercitarea biotehnologiilor. Acesta ar putea fi un reper, însă nu este suficient. Leon Kass, fost președinte al Consiliului de Biotetică din SUA, afirma că nu este suficientă distincţia dintre terapie și întărire a puterilor naturale ale omului prin tehnologie, pentru că ˇs-ar putea induce ideea că în mod automat tot ceea ce este terapeutic este corect din punct de vedere etic. însă lucrurile sunt mult mai nuanţate și ar trebui să ne concentrăm pe întrebarea: ce este bine și ce este rău în folosirea biotehnologiilor, inclusiv în actul terapeutic?

Transumanismul afirmat prin manifestului lui Nick Bostron, merge în mod explicit pe linia consolidării puterilor omului prin tehnologie, pe lărgirea capacităţilor omului prin tehnologiile actuale astfel încât să fie depășite limitele fizice date de trupul omenesc și cele ale gândirii date de creierului natural. Tehnologia ne eliberează de condiţionările biologiei. în această înţelegere există o diferenţă faţă de viziunea *transumanistă* a lui Teilhard de Chardin și a lui Julien Huxley. Teilhard de Chardin folosește cuvântul *transumanism* în 1950, dar el îl înţelege ca fiind împlinirea unei evoluţii biologice. Julien Huxley, un agnostic, apreciat de Teilhard de Chardin, folosește termenul de *transumanism* înţelegând prin el depășirea condiţiei umane, tehnologia contribuind la crearea unei specii superioare lui *homo sapiens.* Atât Teilhard de Chardin cât și Julien Huxley văd în *transumanism* împlinirea destinului omului, dar prin intensificarea evoluţiei biologice, nu prin eliberarea de biologie ca în cazul tendinţelor cultivate de mișcările transumaniste de astăzi.

Teilhard de Chardin afirmă că unificarea socială a oamenilor va fi intensificată prin tehnologie, întrucât nimeni și nimic nu poate împiedica progresul social care va conduce la o tot mai sporită interdependenţă și coeziune între oameni. Pentru Teilhard de Chardin, tehnologia va permite o interacţiune tot mai puternică ţu conștiinţa

umană, întrucât acestea se află într-o relaţie simbiotică. Totodată, tehnologia va facilita o relaţie mai eficientă între minte și lumea materială, precum și între minte și trupul uman. Asumând logica tehnologică bazată pe eficienţă, Teilhard de Chardin menţionează că prin tehnologie se va ajunge la un maximum de conștiinţă cu un minimum de efort.

Convergenţa și unificarea tuturor se realizează prin mișcarea orientată către Punctul Omega. Opoziţia dintre întreg și parte va fi depășită prin realizarea noosferei (un fel de minte colectivă a întregii umanităţi). La realizarea noosferei, tehnologia joacă un rol semnificativ. Noosfera reprezintă cea mai importantă treaptă în progresul lumii și al umanităţii. Personalizarea noosferei reprezintă o premisă a eshatologiei istoricizate a lui Teilhard de Chardin. Prin personalizarea noosferei se obţine un ultraom sau transom care este atras puternic și, odată cu el, prin forţele evoluţiei către Punctul Omega. Astfel, atât lumea cât și omul îşi împlinesc destinul integrându-se în Hristosul cosmic. Transomul se împlinește în acest Hristos cosmic.

Pe această linie, Teilhard de Chardin încurajează dezvoltarea tehnologiei, afirmând că dincolo de unificarea socială, ea reprezintă o întărire a condiţiei biologice a omului, iar cine folosește tehnologia în acest sens contribuie la integrarea umanităţii în Hristosul cosmic. Astfel tehnologia este văzută ca o materializare a viziunii creștine[251].

David Grumett consideră că, deși, Teilhard de Chardin poate fi considerat un proto-părinte al *transumanismului,* acesta nu a fost valorificat suficient de reprezentanţii *transumanismului* de astăzi. El încearcă să stabilească anumite similitudini între viziunea lui Teilhard de Chardin și cea a lui Ray Kurzweil. Teilhard de Chardin

251 Michael Burdett, „Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement”, în Ronald Cole-Turne, *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* Georgetown University Press, Washington DC, 2011, pp. 32-33.

arată că transomul este un rezultat al evoluţiei biologice, de la simplu la complex. Ray Kurzweil arată că inteligenţa evolutivă împlinită în inteligenţa artificială, se va realiza prin evoluţia lui *homo sapiens* și a celorlalte specii non-umane plecând de la specia *homo sapiens.* Prin om, inteligenţa artificială se va răspândi în întregul univers. Teilhard de Chardin afirmă noosfera ca o minte colectivă a întregii umanităţi, o conștiinţă de tip reticular care înconjoară tot pământul. Kurzweil vorbește de World Wide Web ca despre o reţea a informaţiilor care înconjoară întregul pământ.

În studiul *The Death Barrier and Co˟-˟Reflection,* Teilhard de Chardin consideră că moartea va fi depășită prin evoluţia umanităţii, veșnicia putând fi dobândită printr-o realitate a unei inteligenţe, dincolo de trupul omenesc. Această realitate poate fi dobândită în noosferă și pentru prima dată, ceea ce el numește transumanitatea va trăi veșnicia nu doar ca o promisiune, ci ca o existenţă permanentă. *Viziunea transumanistă a lui Teilhard de Chardin exprimă dobândirea veșniciei printr-un fel de depășire a condiţionărilor date de trupul omenesc printr-un fel de transfer spiritual al umanităţii într-o nouă sferă a existenţei.*

Astfel, moartea nu mai este depășită prin asumarea Crucii, printr-o viaţă duhovnicească, ci printr-un proces evolutiv care presupune îmbunătăţirea capacităţilor fizice și cognitive ale omului. Pe această linie se înscrie și Ray Kurzweil.

În timp ce Punctul Omega reprezintă pentru Teilhard de Chardin, împlinirea destinului lumii și al omului prin integrarea acestora în Hristosul cosmic, pentru Ray Kurzweil singularitatea este circumscrisă istoriei. Nu există transcendenţă. Nu este nevoie de o realitate transcendentă pentru împlinirea menirii lumii și a omului. Singularitatea, preconizată de Kurzweil în jurul anului 2045, va reprezenta acel punct de cotitură de la care destinul omului va fi marcat de o modificare ireversibilă a tehnologiilor, astfel încât condiţia lui *homo sapiens* va fi

depășită. Acest lucru se întâmplă întrucât inteligența nu este condiționată de un substrat biologic. Inteligența cuantificată în modelul informației poate fi extrasă din trup (dar ea nu se află în trup) și plasată în calculator. încărcând memoria și inteligența creierului uman într-un calculator se va ajunge la o interferență între inteligența omului și inteligența artificială, arătând astfel că viitoarele mașini vor fi spiritualizate și umanizate, chiar dacă ele nu vor avea texturi biologice.

Reprezentanții umanismului, istoricizând în mod radical eshatologia, convertind tot ceea ce este legat de o realitate transcendentă în ceva imanent, se opun credinței Tradițiilor religioase, întrucât *transumanismul* este văzut ca o religie care realizează promisiunea de împlinire a omului, inclusiv biruința asupra suferinței, a morții. Acest lucru se face într-un spirit luciferic, perpetuând aceeași stare de spirit înrădăcinată în trufie, întemeiată pe dorința de a deveni dumnezeu fără Dumnezeu, un hiperumanism (termen folosit de Deané Drummond pentru a descrie spiritul prometeic al *transumanismului).* Pentru *transumaniști,* credințele tradiționale care presupun transcendența, reprezintă ceva învechit, realități retrograde care împiedică progresul, sunt lucidiste pentru că sunt critice la adresa tehnologiei. în această atitudine se poate observa dimensiunea religioasă a tehnologiei, împlinită prin *transumanism.*

Ted Peters arată că *transumaniștii* cred că

„[…] religia este lucidistă […]. Kurzweil în stilul său prometeic se angajează într-o luptă cu religia tradițională, pe care o consideră raționalizarea morții, transformată în ceva bun. Pentru a atinge singularitatea trebuie depășită această înțelegere a morții. Pentru aceasta religia trebuie eliminată. Veșnicia cibernetică nu poate fi dobândită decât prin eliminarea credinței în transcendent”[252].

252 Ted Peters, „Progress and Provolution. Will Transumanism Leave Sin Behind?”, în Ronald Cole-Turne, *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* Georgetown University Press, Washington DC, 2011, pp. 72- 73. Identitatea fluidă a omului, felul în care ea se manifestă prin transformarea acestuia într-un *cyborg* este

Transumanismul, *criticând religia tradiţională, invocând necesitatea eliminării religiei tradiţionale, se impune ca religia tehnologiei în lumea de astăzi. Toate promisiunile de tip religios sunt îndeplinite în mod autonom, prin tehnologie, fără o angajare a omului în ceea ce presupune depășirea condiționărilor date de păcat. Logica Crucii este substituită de cea a comodităţii. întreaga simbolistică a* transumanismului *este de tip religios.* Transumanismul *impune o tiranie a momentului, a trăirii vieţii într-o succesiune de instantanee, fiind religia prizonieratului omului în duhul lumii, riguros organizat prin tehnologie astfel încât orice speranţă sau orientare către transcendent să fie retezată.*

Brent Waters menţionează că „[…] Francis Fukuyama are dreptate insistând că *transumanismul* arată ca un cult mizerabil, nefiind doar cea mai periculoasă idee, ci și în mod esenţial o religie idolatră, promovând o mântuire prin puterile autonome ale omului. Costul unei mântuiri presupune autenticitatea și frumuseţea a tot ceea ce este omenesc, înseamnă distrugerea omului în numele salvării lui. în ciuda retoricii despre nemurire, *transumanismul* este o religie a predicării înaintării spre moartea omului. Pentru a trăi veșnic ca *cyborg,* omul trebuie mai întâi să moară în tot cea ce are el mai autentic. *Transumanismul* reprezintă religia ontologiei tehnologice nihiliste”[253].

evaluată critic de Stephen Garner în studiul *The Hopeful Cyborg,* evidențiindu-se optimismul exacerbat al *transumanismului* prin care se promovează iluzia că integrând rezultate ale nanotehnologiilor , biotehnologiilor, tehnologiilor informației s-ar putea modifica natura omului, transformându-1 pe acesta într-un *cyborg.* Totodată, evaluarea critică a felului prin care *transumanismul* ce promovează ideologia de gen prin realizarea *cyborg-\A\Ti,* se poate regăsi în studiul *Articifical Wombs and Cyborg Births. Postgenderism and Theology,* realizat de Jeanine Bates. Poziția conform căreia omul este doar un transanimai care va deveni un *cyborg* este evaluată critic în studiul *Taking Leave of the Animal? The Theological and Ethical Implications of Transumanism Projects,* realizat de Celia Deane Drummond.

253 Brent Waters, „Whose Salvation? Which Eschatology? Transumanism and Christianity as Contending Salvific Religious”, în Ronald Cole-Turne, *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* Georgetown University Press, Washington DC, 2011, pp. 173-174. Studii semnificative în evaluarea critică a *transumanismulm* din perspectiva teologiei creștine sunt cele ale lui Gerald

Transumanismul, cu tot demersul său de emancipare de sub tutela unei Tradiţii religioase, în numele progresului tehnologic, nu face decât să exprime o nouă formă de religiozitate. Promisiunile *transumanismului* de depășire a condiţiei umane, de biruinţă asupra bolii, bătrâneţii și morţii nu ţin de competenţa științei. Tinereţea fără bătrâneţe și viaţa fără de moarte, raiul pământesc promise utopic de către *transumanism* sunt deziderate promovate mai degrabă propagandistic, decât realităţi argumentate, respectând exigenţele ştiinţifice. *Transumanismul* invocă autoritatea ştiinţei, însă demersul său este non-ştiinţific, întrucât esenţa viziunii transumaniste este de natură religioasă. *Transumanismul* este una din religiile seculare reprezentative ale lumii de astăzi. Mediile tehnologice actuale interiorizează, organizează și promovează într-un mod riguros duhul lumii. *Transumanismul* ca religie a tehnologiei exprimă acest duh al lumii, materializând, inclusiv, prin aplicaţiile tehnologiilor convergente din societatea tehnicizată actuală spiritul demiurgic și prometeic al autonomiei, al încrederii în propriile puteri, eliminând sistematic Crucea din existenta lumii. însă fără Cruce nu există mântuire şi înviere. Păcatul şi, J

moartea au fost biruite prin Cruce, iar biruinţa morţii se face prin asumarea ei în duh de răstignire faţă de spiritul acestei lumi. în felul acesta suntem chemaţi să devenim prin viaţă martori ai lui Hristos Cel răstignit și înviat. Oricine este tentat să se lase fascinat și amăgit de promisiunile utopice ale *transumanismului* să ia aminte și să-și înalţe inima către Hristos, învierea și Viaţa lumii „[…] Care a înviat din morţi *cu moartea pe moarte călcând.*

McKenny, *Transcendence, Technological Enhancement and Christian Theology* și Ronald Cole Turner, intitulat *Transumanism and Christianity.* Un excelent studiu despre caracterul idolatru al tehnologiei ca religie este cel al lui Jacques Ellul, *On Idolatry,* din volumul colectiv editat de Stephen Barton intitulat *Idolatry,* publicat de Clark Publishing, New York, 2007 (pp. 228-245). Goddard arată că Ellul relaționează idolatria cu puterea. El face o legătură între idoli și puteri care pretind că sunt atotputernice, capabile să ofere mântuirea omului. Aceste puteri pretind recunoaștere și închinare din partea oamenilor, considerându-se în acest fel dumnezei.

Bibliografie

Achterhuis, Hans, *American philosophy of technology: the empirical turn.*
Indiana University Press, Bloomington, 2001.
Adams, Judith A., *The American Amusement Park Industry A history of*
Technology and Thrills, Twayne Publishers, Boston, 1991.
Agar, Jon, *The Government Machine: A Revoluţionary History of the Com putea,* MIT Press, Cambridge, 2003.
Agar, Nicholas, *Humanity3s End: Why We Should Reject Radical Enhancement,* MIT Press, Cambridge, Mass., London, 2010.
1. Alcorn, Paul A., *Practical Ethics for a Technological World,* Prentice-Hal.
Upper Saddle River, New Jersey, 2001.
Allenby, Braden R., Sarewitz, Daniel R., *The Techno-Human Condiţion.*
MIT Press, Cambridge, 2011.
Annesh, A., *Virtual Migraţion the Programming of Globalization,* Duke
University Press, Durham, 2006.
Aronowitz, Stanley, Martinsons, Barbara, Menser, Michael, *Technosci ence and Cyberculture,* Routledge, New York, 1996.
2. Arthur, Brian W., *the natur˟e of Technology: What It Is and How It Evolves.*
Free Press, New York, 2009.
Ayers, Drew, *Spectacular Posthumanism: The Digital Vernacular of Visual*
Efects, Bloomsbury Academic, New York, 2019.
Ayres, Ian, *Super Crunchers: Why Thinking by Numbers is the new Way to be Smart,* Bantam, New York, 2007.
3. Bainbridge, William, *An Informaţion Technology Surrogate for Religion:*
The Veneraţion of Deceased Family în Online Games, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014.
Bainbridge, William Sims, *Dynamic Secularization:*

Informaţion Tech nology and the Tension Between Religion and Science, Springer Internaţional Publishing, Cham, 2017.
4. Baird, Davis, Nordmann, Alfred, Schummer, Joachim (eds), *Discove ring the Nanoscale,* IOS Press, Amsterdam, 2004.
5. Ballard, Duncan, *etheology: Explorations în Computer Mediated The ological Reflection,* Sf. Michael℥s Theological Collège, Cardiff, 2007.
Banchspies, Wenda K., Croissant, Jenifer, Restivo, Sal, *Science, Techno logy and Society,* Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
6. Bandt, Ros, Duffy, Michelle, Mackinnon, Dolly, *Hearing Places: Sound.*
Place, Time and Culture, Cambridge Scholars, Newcastle, 2009.
Barrington, Nevitt, M℃˟Luhan, Maurice, *Who Was Marshallmeluhan?*
Stoddart, Toronto, 1995.
Beale, Gregory K., *We Become What We Worship: A Biblical Theology of*
Idolatry, Intervarsity Press, Downers Grove, 2008.
Belgrad, Daniel, *The Culture of Spontaneity: Improvi℥ation and the Arts în*
Postwar America, University of Chicago Press, Chicago; London, 1998.
Bell, Daniel, *The Coming of Post-industrial Society: A Venture în Social*
Forecasting, Basic Books, New York, 1973.
Benedetti, Paul, de Hart, Nancy, *Forward Through the Rearview Mirror:*
Reflections on By Marshall M℃˟Luhan, Prentice Hall, Toronto, 1996.
Berezin, Alexander (auth.), Institute of Physics (Publisher), *Digital Informatics and Isotopic Biology: Self-organization and Isotopically Diverse Systems în Physics, Biology and Technology,* IOP Publishing, Bristol [England], 2016.
7. Betancourt, Michael, *The Critique of Digital*

Capitalism: An Analysis of the Political Economy of Digital Culture and Technology, Punctum books, Brooklyn, NY, 2015.
8. Beynon, Meurig (editor), Nehaniv, Chrystopher L., Dautenhahn, Kerstin, Internaţional Conference on Cognitive Technology (auth.), *Cognitive Technology: Instruments of Mind 4th Internaţional Conference, CT2001 Conventry, UK, August 6 – 9,2001 Proceedings,* Springer, Berlin, 2001.
Bijker, Weibe E., Pinch, Trevor J., Hughes, Parke, Thomas, *The Social*
Construction of Technological Systems: New Directions în the Sociology and History of Technology, MIT Press, London, 2001.
Bijker, Wiebe E, Hughes, Thomas P., Pinch, Trevor, *The Social Construction of Technological Systems: New Directions în the Sociology and History of Technology,* MIT Press, Cambridge, 1987.
9. Black, Daniel, *Embodiment and Mechaniţation: Reciprocal Understandings of Body and Machine from the Renalssance to the Present,* Ashgate, Burlington, SUA, 2014.
10. Bloch, Emst, *The Spirit of Utopia,* Stanford University Press, Stanford.
Calif., 2000.
Boden, Margaret *N, AI: Its Nature and Future,* Oxford University Press.
Oxford, 2016.
BOH – me, Gernot, Shingleton, Cameron, *Invazive Technification: Critical*
Essays în the Philosophy of Technology, Bloomsbury Academic, London, 2012.
Bolonkin, Alexander, *Universe, Human Immortality and Future Human*
Evaluation, Elsevier, London, 2012.
Boorstin, Daniel J., *The Image: A Guide to Pseudo-Events în America.*
Harper and Row, New York, 1961.

Boorstin, Daniel J., *The Republic of Technology: Reflections on our future community,* Harper and Row, New York, 1978.
11. Borck, Brian, *Christian Ethics în a Technological Age,* William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2010.
12. Borgmann, Albert, *Power Failure. Christianity în the Culture of Techno logy,* Brazos Press, Grand Rapids, Michigan, 2003.
13. Borgmann, Albert, *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry,* University of Chicago Press, Chicago, 1984.
14. Borsook, Paulina, *Cyberselfish: A Critical Romp through the Terribly Libertarian Culture of High Tech,* Brown, London, 2000.
15. Botz-Bomstein, Thorsten, *Virtual Reality: The Last Human Narrative?*
Brill Rodopi, Boston, 2016.
Braidotti, Roşi, *The posthuman,* Polity, Cambridge, 2013.
Braun, Ernest, *Technology în Context: Technology Assessment for Managers,* Routledge, London, 1998.
16. Brock, Brian, *Christian Ethics în a Technological Age,* William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2010.
17. Brockman, John, *Digeraţi: Encounters with the Cyber Elite,* Hardwired.
San Francisco, 1996.
Buchanan, Allen E., *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement,* Oxford University Press, Oxford, 2011;
18. Burdett, Michael S., *Eschatology and the Technological Future,* Routledge.
New York, 2017;
Burdett, Michael S., *Technology and the Râse of Transhumanism: Beyond*
Genetic Engineering, Grove Books Limited, Cambridge, 2014;
Burke, James, *Connections,* Brown Company, Boston, 1978;

19. Campbell, Heidi A., *Digital religion. Understanding religious practice în new media worids,* Routledge, New York, 2013;
20. Carison, Bernard, Bijker, Wiebe E., Law, John, *Shaping Technology/ building Society Studies în Sociotechnical Change,* MIT Press, Cambridge, 1992;
21. Carpenter, Edmund, *They Became What They Beheld,* Outerbridge and
Dienstfrey, New York, 1970;
Carr, Nicholas, *Cușca de sticla,* Ed. Publica, București, 2014;
22. Carr, Nicholas, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman.*
Ed. Publica, București, 2012;
Carr, Nicholas G., *The Big Switch: Rewiring the World, from Edison to*
Google, W.W. Norton Company, New York 2008;
Casper, Steven, *Creating Silicon Valley în Europe Public Policy towards New Technology Industries,* Oxford University Press, Oxford, 2007;
23. Castells, Manuel, *The Informaţional City,* Basil Blackwell, Oxford, 1989;
24. Castells, Manuel, *The râse of the Network Society,* Blackwell, Oxford.
1996;
Castro, José Esteban, Gomes, Luis, Fowler, Bridget, *Time, Science and the Critique of Technological Reason: Essays în Honour of Herminio Martin,* Palgrave Macmillan, Hampshire, 2018;
25. Cawkell, Anthony E., *This Is IT,* Aslib, London, 1992;
26. Chastenet, Patrick, *Entretiens avec Jacques Ellul,* La Table Ronde, Paris.
1995;
Chastenet, Patrick, *Jacques Ellul, Penseur Sans Frontières,* L3esprit du Temps, Le Bouscat, 2005;
27. Chastenet, Patrick, *Sur Jacques Ellul,* L3Esprit du Temps, Bordeaux-Le
Bouscat, 1994;

Classen, Constance, *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch,* University of Illinois Press, Urbana, 2012.
28. Cole-Turner, Ronald (coord.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope în an Age of Technological Enhancement,* Georgetown University Press, Washington DC, 2011;
29. Colvile, Robert, *The Great Acceleraţion: How the World Is Getting Faster.*
Faster, Bloomsbury, New York, 2016;
Combs, C. Scott, *Deathwatch: American Film, Technology, and the End of Life,* Columbia University Press, New York, 2014;
30. Cooper, Simon, *Technoculture and Critical Theory: În the Service of the*
Machine?, Routledge, New York, 2002;
Cornes, Natalie, *Image and Presence: A Christological Reflection on Icono clasm and Iconophilia,* Stanford University Press, Stanford, California, 2017;
31. Crowley, David J., Heyer, Paul, *Communicaţion în History: Technology.*
Culture, Society, bth Ed., Allyn and Bacon, Boston, 2011;
Davis, Ellen E, *Scripture, Culture, and Agriculture an Agrarian Reading of the Bible,* Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2009;
32. Deane-Drummond, Celia, *Technofutures, Nature, and the Sacred: Transdisciplinary Perspectives,* Ashgate, Burlington, VT, 2015;
33. Dertouzos, Michael L., *What Will Be: How the New World of Informaţion Will Change Our Lives,* Piatkus, London, 1998;
Dery, Mark, *Escape Velocity: Cyberculture a˘t the End of the Century,* Grove Press, New York, 1996;
34. Dery, Mark, *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture,* Duke University Press, Durham, 1994;
35. Detweiler, Craig, *igods. How technology shapes our spiritual and social lives,* Brazos Press, Grand Rapids,

Michigan, 2013;
36. Dinello, Daniel, *Technophobia,* University of Texas Press, Austin, 2005;
Donaldson, Steve, Cole-Turner, Ronald (eds), *Christian Perspectives on*
Transhumanism and the Church: Chips în the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2018;
Durbin, Paul T, Mitcham, Carl, Society for Philosophy & Technology
(U.S.), *Research în Philosophy & Technology: An Annual Compilation of Research,* vol. 1,1978, Jai Press, Greenwich, Conn., 1978;
Durbin, Paul T, *Broad and Narrow Interpretations,* Kluwer Academic
Publishers, Dordrecht, 1990;
Durbin, Paul T, *Philosophy of Technology: Practical, Historical, and Other Dimensions,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989;
37. Dusek, Vai, *Philosophy of technology: an introduction,* Blackwell Pub, Malden, MA, 2006;
38. Ellul, Dominique, *Hommage à Jacques Ellul,* Imprimerie Calingaert, Paris, 2004;
39. Ellul, Jacques, *Anarchie et Christianisme,* Atelier de Creation Libertaire.
Lyon, 1998;
Ellul, Jacques, *Anarchy and Christianity,* W.B. Eerdmans, Grand Rapids.
Mich., 1991;
Ellul, Jacques, *Apocalypse: The Book of Revelaţion,* Seabury Press, New York, 1997;
40. Ellul, Jacques, *Autopsie de la Revoluţion,* Caiman Lèvy, Paris, 1969;
41. Ellul, Jacques, *Autopsy of Revoluţion,* Knopf, New York, 1971;
42. Ellul, Jacques, *Ce Dieu injuste…?: Théologie chrétienne pour le people dȥIsraël, Arlèa,* Paris, 1991;
43. Ellul, Jacques, *De la révoluţion aux révoltes,* Caiman

Lèvy, Paris, 1972;
Ellul, Jacques, *False Presence of the Kingdom,* Seabury Press, New York, 1972;
Ellul, Jacques, *Histoire de la propaganda,* PUIE Paris, 1976;
Ellul, Jacques, *Histoire des instituţions,* 5 vol., PUIE Paris, 1991;
44. Ellul, Jacques, *Hope în the time of abandonment,* Seabury Press, New York, 1973;
45. Ellul, Jacques, *Islam et judéo-christianisme,* PUIE Paris, 2004;
46. Ellul, Jacques, *Jesus and Marx: from Gospel to Ideology,* Eerdmans, Grand
Rapids, 1988.
Ellul, Jacques, *L3Apocalypse: Architecture en mouvement,* Desclèe de Brouwer, Paris, 1975.
47. Ellul, Jacques, *L3Esperance oubliée,* Gallimard, Paris, 1972;
48. Ellul, Jacques, *L3homme et l3Argent,* Delachaux, Neuchitel, 1954;
49. Ellul, Jacques, *L3Impossible Pière,* Le Centurion, Paris, 1971;
50. Ellul, Jacques, *La Foi au prix du Doute,* Hachette, Paris, 1980;
Ellul, Jacques, *La Parole Humiliée,* Seuil, Paris, 1981;
51. Ellul, Jacques, *La raison d être. Méditaţion sur l3Ecclesiaste,* Seuil, Paris, 1987;
52. Ellul, Jacques, *La Subversion Du Christianisme,* Seuil, Paris, 1984;
53. Ellul, Jacques, *La Technique ou l3Enjeu de siècle,* Armand Colin, Paris, 1954;
54. Ellul, Jacques, *Le fondement thèologique du droit,* Delachaux, Neuchitel, 1946;
55. Ellul, Jacques, *Le livre de Jonas,* Cahiers Bibliques de Foi et Vie, Paris, 1952;
56. Ellul, Jacques, *L3empire Du Non-sens: L3art Et La Société Technicienne,* PUF, Paris, 1980;
57. Ellul, Jacques, *Leↄ combats de la liberté,* Geneve,

Labour et Fides, 1984;
58. Ellul, Jacques, *L3idéologie Marxiste Chrétienne,* Le Centurion, Paris, 1979;
59. Ellul, Jacques, *Money and Power,* Wipf and Stock, New York, 2009;
60. Ellul, Jacques, *On freedom, Love, and Power,* University of Toronto Press, Toronto; Buffalo, 2010;
Ellul, Jacques, *Prayer and Modern Man,* Seabury Press, New York, 1973;
61. Ellul, Jacques – *Presence of the Kingdom în the modern world.* Cascade Books, Eugene, Oregon, 2016;
Ellul, Jacques, *Propaganda: The Formation of Mens Attitudes,* Vintage Books, New York, 1973;
62. Ellul, Jacques, *Reason for Being: A Meditaţion on Ecclesiastes,* Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1990;
63. Ellul, Jacques, *Technological system,* Continuum Publishing Corporation, New York, 1980.
64. Ellul, Jacques, *The New Demons,* Oxford: Mowbrays, London, 1975;
65. Ellul, Jacques, *The Political Illusion,* Vintage Books, New York, 1972;
66. Ellul, Jacques, *The Politics of God and the Politics of Man,* Eerdmans, Grand Rapids, 1977;
67. Ellul, Jacques, *The reason for Being: A Meditaţion on Ecclesiastes,* Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1990;
68. Ellul, Jacques, *The technological Bluff,* Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1990;
69. Ellul, Jacques, *The Technological Society,* Jonathan Cape, London, 1965;
70. Ellul, Jacques, *The Theological Foundation of Law,* SCM Press, London, 1961;
Ellul, Jacques, *To Will & tg Dg; an Ethical Research for Christians,* Pilgrim Press, Philadelphia, 1969;
Ellul, Jacques, *Trahison De EOccident,* Princi Negue, Pau, 2003;
71. Ellul, Jacques, *What I believe,* W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1989;

72. Ellul, Jacques, Baty, Claude, *Mort et espérance de la résurrection: conférences inédites de Jacques Ellul,* Olivétan, Lyon, 2016;
73. Ellul, Jacques, Ellul, Yves, Rognon, Frédéric, *Théologie Et Technique: Pour Une Éthique De La Non-puissance,* Labor et fides, Genève, 2014;
74. Ellul, Jacques, Vanderburg, Willem H., *On Being Rich and Poor,* University Of Toronto Press, Toronto, 2014;
Eriksen, Thomas Hylland, *Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time în the Informaţion Age,* Pluto Press, London, 2001;
Fasching, Darrell J., *The Thought of Jacques Ellul: A Sistematic Expoaition,* E. Mellen Press, New York, 1981;
75. Feenberg, Andrew, *Alternative Modernity. The Technical Turn în Philosophy and Social Theory,* University of California Press, Berkeley, 1995;
76. Feenberg, Andrew, *Questionning Technology,* Routledge, London; New York, 1999;
77. Fellows, Roger, *Philosophy and Technology,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995;
78. Ferré, Frederick, *Technology and Religion,* Jai Pres, London, 1990;
79. Fischer, Hervé, *Digital Shock: Confronting the New Reality,* MȻ˟Gill-Queenȝs University press, Montreal, 2006;
80. Fisher, Eran, *Media and New Capitalism în the Digital Age: The Spirit of Networks,* 1st ed., Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010;
81. Flanagan, Victoria, *Technology and identity în young adult fiction the posthuman subiect,* Palgrave Macmillan, Basingstoke, SUA, 2014;
82. Franssen, Maarten, Vermaas, Pieter E., Kroes, Peter, Meijers, Anthonie W.M., *Philosophy of Technology after the Empirical Turn,* Springer, Cham, 2016;
83. Frechette, Julie D., Williams, Rob, *Media Education for a Digital Generaţion,* Routledge, New York, 2016;
84. Gallagher, Shaun, *How the Body Shapes the Mind,* Clarendon, Oxford, 2005;

85. Garrigou-Lagragne, Madeleine*, în Season, out of Season: An Introduction to the Thought of Jacques Ellul,* Harper and Row, San Francisco, 1982;
86. Gehlen, Arnold, *Man în the Age of Technology,* Columbia University Press, New York; Guildford, 1980;
87. George, Susan E˘l˘la, *Religion and Technology în the 21st Century: Faith în the E-Worid,* Informaţion Science Publishing, Hershey, 2006;
88. Gheorghiu, Constantin Virgil, *Ochiul American,* Ed. Agaton, Făgăraș, 2013;
89. Gheorghiu, Constantin Virgil, *Ora 25,* Ed. Gramar, București, 2004;
90. Gill, David W., *The Word of God în the Ethics of Jacques Ellul,* Scarecrow Press, Metuchen; London, 1984;
91. Goddard, Andrew, *Living the World, resisting the world: the life and thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Carlisle, 2002;
92. Graham, Gordon, *The Internet: A Philosophical Inquiry,* Routledge, New York, 2003;
93. Gray, John, *The Immortalization Commission: Science and the Strânge Quest to Cheat Death,* Farrar, Straus and Giroux, New York, 2011;
94. Greenman, Jeffrey P., Schuchardt, Read Mercer, TOLY, Noah, *Understanding Jacques Ellul,* James Clarke, Cambridge, 2013;
95. Grint, Keith, Woolgar, Steve, *The Machine a˘t Work: Technology, Work and Organization,* Polity Press, Cambridge, 1997;
96. Groothuis, Douglas, *Jars of Clay or Chips of Silicon,* Chicago, 2005;
97. Grosswiler, Paul, *The Method Is the Message: Rethinking MC˘Luhan through Critical Theory,* Black Rose Books, Montreal, 1998;
98. Gunderson, Keith, *Mentality and Machines,* 2nd ed., Croom Helm, London, 1985;
99. Halpin, Harry, Monnin, Alexandre, *Philosophical Engineering: Toward a Philosophy of the Web,* Wiley-Blackwell, Oxford, 2014;

100. Hanks, Joyce Main, *The Recepţion of Jacques Ellul3s Critique of Technology: An Annotated Bibliography of Writings on His Life and Thought (books, Articles, Reviews, Symposia),* Edwin Mellen Press, Lewiston, 2007;
101. Hansell, Gregory R., Grassie, William, Blackford, Russell, *H±: Transhumanism and Its Critics,* Metanexus Institute, Philadelphia, PA, 2011;
102. Hansson, Sven One, *The Role of Technology în Science: philosophical Perspective,* Springer, Dordrecht Netherlands, 2015;
103. Hauskeller, Michael, *Mythologies of Transhumanism,* Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland, 2016;
104. Hayles, Katherine N., *How We Became Posthuman Virtual Bodies în Cybernetics, Literature, and Informatics,* University of Chicago Press, Chicago, 1999;
Hefner, Philip, *Technology and human becoming,* Fortress Press, Minneapolis, 2003;
105. Herzfeld, Noreen, *Technology and Religion: Remaining Human în a Co-created World,* Templeton Press, West Conshohocken, 2009;
106. Hickman, Larry A., *Philosophical Tools for Technological Culture: Putting Pragmatism to Work,* Indiana University Press, Bloomington, 2001;
Hipps, Shane, *Flickering Pixels: How Technology Shapes Your Faith,* Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2009;
107. Holloway, James Y., *Introducingjacques Ellul,* Eerdmans, New York, 1970;
108. Horn, Stacy, *Cyberville: Clicks, culture, and the creation of an online town,* Warner Books, New York, 1998;
109. Horsfield, Peter G., *From Jesus to the Internet: A History of Christianity and Media,* John Wiley & Sons Inc., Malden, MA, 2015;
110. Horvath, Agnes, Roman, Camil, Germain, Gilbert G., *Divinization and Technology: The Political Anthropology of Subversion,* Routledge, London, 2018;
111. Howes, David, *Empire of the Senses: The Senzual Culture Reader,* Berg, Oxford, 2005;
112. Hurduzeu Ovidiu, *UNABOMBER – Profetul ucigaș,* Ed.

Logos, București, 2007;
113. Hurduzeu, Ovidiu, *Sclavii fericiţi – lumea văzută din Silicon Valley,* Ed. Timpul, Iași 2005;
114. Hurduzeu, Ovidiu, Platon, Mircea, *A treia forţă: România profundă,* Ed. Logos, București 2008;
115. Inde, Don, *Existenţial Technics,* State University of New York Press, New York, 1983;
116. Jerónimo, Helena Mateus, García, José Luis, Mitcham, Carl, *Jacques Ellul and the Technological Society în the 21st Century,* Springer, Dordrecht, 2013;
117. Jonas, Hans, Herr, David, *The Imperative of Responsability: În Search of an Ethics for the Technological Age,* University of Chicago Press, Chicago; London, 1984;
Jones, Steve G., *Cyberăociety: Computer-mediated Communicaţion and Community,* Sage Publicaţions, London, 1995;
118. Jütte, Robert, *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace,* Polity, Cambridge, 2005;
119. Kahn, Peter H., *Technological Nature: Adaptaţion and the Future of Human Life,* MIT Press, Cambridge, 2011;
120. Kaplan, David M., *Readings în the Philosophy of Technology,* Rowman & Littlefield, Lanham, Md.; Oxford, 2004;
121. Keller, Evelyn Fox, *The Century of the Gene,* Harvard University Press, Cambridge, 2000;
122. Kelly, Kevin, *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems and the Ǝ[onomic World,* Addison-Wesley, Boston, 1995;
123. Kelly, Kevin, *What technology wants,* New York, Penguin, 2010;
124. Knight, Christopher, Murphy, Nancy, *Human Identity a ˟t the Intersection of Science, Technology and Religion,* Ashgate, Famham, 2010;
125. Krieger, David J., Belliger, Andréa, *Interpreţing Networks: Hermeneutics, Actor-Network Theory & New Media,* transcript Verlag, Bielefeld, 2014;
126. Kroes, Peter, Meijers, Anthonie, *The Empirical Turn în*

the Philosophy of Technology, JAI, Amsterdam; London, 2000;
127. Kurzweil, Ray, *The Age of Spiritual Machines: How We Will Live, Work and Think în the New Age of Intelligent Machines,* Phoenix, London, 1999;
128. Kurzweil, Ray, *The Singularity Is ne-ar: When Humans Transcend Biology,* Duckworth Overlook, London, 2010;
129. Lash, Scott, *Critique of Informaţion.* SAGE, London; Thousand Oaks, Calif., 2002;
130. Latouche, Serge, *La megamachine,* Ed. *La Découverte,* Paris, 1995;
131. Latour, Bruno, *Science în Acţion: How to Follow Scientists and Engineers through Society,* Harvard University Press, Cambridge, 1987;
132. Laughlin, Robert B., *The Crime of Reason: And the Closing of the Scientific Mind,* Basic Books, New York, 2008;
133. Lewens, Tim, *Organisms and Artifacts: Design în Nature and Elsewhere,* MIT Press, Cambridge, 2004;
Lewin, David, *Technology and the Philosophy of Religion,* Cambridge Scholars, Newcastle, 2012;
134. Lloyd, Seth, *Programming the Universe: A Quantum Computer Scientist Takes on the Cosmos,* Jonathan Cape, London, 2006;
135. Loeve, Sacha (ed.), *French Philosophy of Technology: Classical Readings and Contemporary Approaches,* Springer, Cham, Switzerland, 2018;
136. Logan, Robert K., *The Sixth Language: Learning a Living în the Internet Age,* Stoddart, Toronto, 2000;
137. London, George P., *Hypertext: Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology,* John Hopkins University Press, Baltimore, 1992;
Lovink, Geert, *Networks without a Cause: A Critique of Social Media,* Polity, Cambridge, UK; Malden, Mass., 2011;
138. Mackelar, Calum, *Cyborg mind: what brain-computer and mind-cyberspace interfaces mean for cyber-neurothics,* Berghahn, New York, 2019;
Mackenzie, Donald A. – *Knowing Machines: Essays on*

Technical Change, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996;
139. Mackenzie, Donald A., Wajeman, Judy, *The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got Its Hum,* Open University Press, Milton Keynes, 1985;
140. Marchand, Philip, *Marshallmeluhan: The Medium and the Messenger: A Biography,* MIT, Cambridge, Mass., 1998;
141. Marcuse, Herbert, *One Dimensional Man: Studies în the Ideology of Advanced Industrial Society,* Beacon Press, Boston, 1964;
142. Mayor, Adrienne, *Good and Robots: Myths, Machines, and Ancient Dreams of Technology,* Princeton University Press, Princeton, SUA, 2019;
143. Mcghee, George R., *Convergent Evoluţion: Limited Forms Most Beautiful,* MIT Press, Cambridge, 2011;
144. Mckenny, Gerald P, *Biotechnology, Human Nature and Christian Ethics,* Cambridge University Press, New York, 2018;
Mckibben, Bill – *Enough: Staying Human în an Engineered Age,* Times Books, New York, 2003;
145. Mcluhan, Marshall, *Galaxia Gutenberg – Omul și era tiparului,* traducere de L. ˇși P. Năvodaru, Ed. Politică, București, 1975;
Mcluhan, Marshall, *Să înţelegem media,* Ed. Curtea Veche, București, 2011;
146. Mcluhan, Marshall, *Scrieri esenţiale,* trad˚. Mihai Moroiu, Ed. Nemira, București, 2015;
147. Mehiman, Maxwell J., *The Price of Perfection: Individualism and Society în Era of Biomedical Enhancement,* John Hopkins University Press, Baltimore, 2009;
Mehiman, Maxwell J., *Transhumanist Dreams and Dystopian Nightmares The Promise and Peril of Genetic Engineering,* John Hopkins University Press, Baltimore, 2012;
Mercer, Calvin R., Maher, Derek E, *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak,* Palgrave Macmillan,

New York, 2014;
148. Mercer, Calvin, Maher, Derek, *Religion and the Implications of Radical Life Extension,* Palgrave Macmillan, New York, 2009;
149. Mercer, Calvin, Trothen, Tracy J. (eds), *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement,* Praeger, Santa Barbara, California, 2015;
150. Midson, Scott, *Cyborg Theology: Humans, Technology and God,* LB. Tauris, London, 2018;
151. Minsky, Marvin, *The Emoţion Machine: Commonsense Thinking Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind,* Simon and Schuster Paperbacks, New York, 2006;
152. Minsky, Marvin, *The Society of Mind,* Simon and Schuster, New York, 1986;
153. Mitcham, Carl, Mackey, Robert (eds.), *Philosophy and Technology: Readings în the Philosophical Problems of Technology,* Free Press, New York, 1983;
154. Mitchell, William J., *City of Bits: Space, Place, and the Infobahn,* MIT Press, Cambridge, 1996;
155. Mittell, Jason, *Television and American culture,* Oxford University Press, USA, 2010;
156. Moravech, Hans P., *Robot: Mere Machine to Transcendence Mind,* Oxford University Press, New York, 1999;
Morley, David, *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure,* Routledge, Londra, 1996;
157. Muller, Christopher John, *Prometheanism Technology, Digital Culture and Human Obsolescence,* Rowman & Littlefield Internaţional, London, 2016;
158. Mumford, Lewis, *Technics and Civilization,* University of Chicago Press, Chicago, 2010/1934;
159. Mumford, Lewis, *The Condiţion of Man,* HBJ, New York, 1973/1944;
160. Mumford, Lewis, *The Conduct of Life,* HBJ, New York, 1970/1951;
161. Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine. Technics and Human Development, volume one,* HBJ, New York,

1967;
162. Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power, volume two,* HBJ, New York, 1970;
163. Mumford, Lewis, *The Story of Utopias,* Bookstore Shape, 2015/1922;
164. Neil, Samuel D., *Clarifying MȻ˟Luhan: An Assessment of Process and Product,* Greenwood Press, Westport, 1993;
165. Noble, David W, *The Religion of Technology: the divinity of man and the spirit of invention,* New York, Penguin, 1999;
166. Nye, David E., *Technology Matters: Questions to Live with,* MIT Press, Cambridge, 2006;
167. OƷdonnell, James Joseph, *Avatars of the Wordfrom Papyrus to Cyberspace,* Harvard University Press, Cambridge, 1998;
168. Pacey, Arnold, *Meaning în Technology,* MIT Press, Cambridge, 1999;
169. Park, David W, Jankowski, Nick, Jones, Steve, *The Long History of New Media: Technology, Historiography, and Contextualizing Newness,* Peter Lang, New York, 2011;
170. Patterson, Graeme, *History and Communicaţions: Harold Innis, Marshall MȻ˟Luhan and the Interpretation of History,* University of Toronto Press, Toronto, 1990;
171. Pattison, George, *Thinking about Godin an Age of Technology,* Oxford University Press, Oxford, 2005;
172. Petroski, Henry, *Engineers of dreams: Great bridge builders and the spanning of America,* Vintage Books, New York, 1995;
Pilsch, Andrew, *Transhumanism: Evoluţionary Fluturism and the Human Technologies of Utopia,* University of Minnesota Press, London, 2017;
173. Pirani, Bianca Maria., VARGA, Ivan, *The New Boundaries between Bodies and Technologies,* Cambridge Scholars Pub., Newcastle, 2008;
Pitt, Joseph C., *New Directions în the Philosophy of Technology,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995;
174. Pitt, Joseph C., *Thinking about Technology:*

Foundations of the Philosophy of Technology, 1st ed., Seven Bridges Press, New York; London, 2000;
175. Porquet, *Jean-Luc, Jacques Ellul, Ehomme Qui Avait Presque Tout Prévu,* Collection „Documents" (Cherche Midi Editeur), Cherche Midi, Paris, 2003;
Postman, Neil, *Conscientious Obiections: Stirring up Trouble about Language, Technology, and Education,* Heinemann, London, 1989;
176. Postman, Neil, *Teachingas a Subversive Activity,* Delacorte Press, New York, 1969;
177. Postman, Neil, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology,* Knopf, New York, 1992;
178. Postman, Neil, *The disappearance of childhood,* Vintage Books, New York, 1994;
179. Postman, Neil, Weingartner, Charles, *Teaching as a Subversive Activity,* Penguin în Associaţion with Pitman, Harmondsworth, 1971;
180. Postman, Neil, Weingartner, Charles, *The Soft Revoluţion,* Dell Pub. Co., 1971;
181. Potts, John, Scheer, Edward (eds.), *Technologies of Magic. A Cultural Study of Ghosts, Machines and the Uncanny,* Power Publicaţions, Sydney, 2006;
182. Ranisch, Robert, Sorgner, Stefan Lorenz (eds), *Postând Transhumanism: An Introduction,* Peter Lang Ediţion, Frankfurt am Main, 2014;
183. Răulerson, Joshua, *Singulăriţies: Technoculture, Transhumanism, and Science Fiction în the Twenty-first Century,* Liverpool University Press, Liverpool, 2014;
Rawlins, Gregory J.E., *Slaves of the Machine: The Quickening of Computer Technology,* MIT Press, Cambridge, 1997;
184. Rid, Thomas, *Râse of the Machines: The Lost History of Cybernetics,* Scribe Publicaţions, Brunswick, Vic., 2016;
185. Ringma, Charles, Ellul, Jacques, *Resist the Powers: with Jacques Ellul,* Albatross, Lion, 1995;
186. Robins, Kevin, Webster, Frank, *Times of Technoculture: From the Informaţion Society to the Virtual Life,* Routledge, Londra și New York, 2005;

187. Rosen, Larry D., *idisorder: Understanding our obsession with technology and overcoming its hold on us,* Palgrave Macmillan, New York, 2012;
188. Rostschild, Joan, *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology,* Pergamon Press, New York, 1983;
189. Rothblatt, Martine, *Virtually Human. The promise and the peril of digital immortality,* St. Martin3s Press, New York, 2014;
190. Rubin, Charles T, *Eclipse of Man: Human Extinction and the Meaning of Progress,* Encounter Books, New York, 2014;
191. Rushkoff, Douglas, *Cyberia: Life în the Trenches of Hyperspace,* Flamingo, London, 1994;
192. Salomon, Gabriel, *The Interaction of Media, Cognition and Learning,* Jossey-Bass, San Francisco, 1979;
193. Sassower, Raphael, *Cultural Collisions. Postmodern Technoscience,* Routledge, New York, 1995;
194. Sawday, Jonathan, *Engines of the Imaginaţion: Renalssance Culture and the Râse of the Machine,* Routledge, London, 2007;
195. Scharff, Robert C., Dusek, Vai, *Philosophy of technology: the technological condiţion: an anthology,* Wiley-Blackwell, Chichester, England; Malden, Massachusetts; Oxford, England, 2014;
196. Schmeink, Lars, *Biopunk Dystopias Genetic Engineering, Society and Science Fiction,* Liverpool University Press, Liverpool, 2016;
197. Seltzer, Mark, *Bodies and Machines,* Routledge, New York, 1992;
198. Sherwood, Yvonne, *Biblical Blaspheming Trials of the Sacred for a Secular Age,* Cambridge University Press, Cambridge, 2012;
Shields, Robert M., *Cultures of Internet: Virtual paces, Real History, Living Bodies,* Sage Publicaţions, London, 1996;
199. Shim, Terry, *Research-technology and Cultural Change: Instrumentation, Genericity, Transversality,* The

Bardwell Press, Oxford, 2008;
200. Silverstone, Roger, *Consuming Technologies: Media and Informaţion în Domestic Space,* Routledge, New York, 1992;
201. Smith, George P, *The Christian Religion and Biotechnology: A Search for Principled Decision-making,* Springer, Dordrecht, 2005;
202. Smyrnaios, Nikos, *Internet Oligopoly: The Corporate Takeover of Our Digital World. Digital Activism and Society,* Emerald Publishing, Bingley, United Kingdom, 2018;
203. Spadaro, Antonio, *Cybertheology: Thinking Christianity în the Era of the Internet,* Fordham University Press, New York, 2014;
204. Stahl, William A., *God and the Chip Religion and the Culture of Technology, ℄℄*SR, Waterloo, Ont., Canada, 1999;
205. Stiegler, Bernard, *De La Misère Symbolique,* Galilee, Paris, 2004;
206. Stiegler, Bernard, *La Société Automatique,* Libraire Arthème Fayard, Paris, 2015;
207. Stiegler, Bernard, *Technics and Time,* Stanford University Press, Stanford, Calif, 1998;
208. Stiegler, Bernard, *The Re-enchantment of the World: The Value of Spirit against Industrial Populism,* Continuum, London, 2014;
209. Stivers, Richard, *Technology as Magic: The Triumph of the Irr̃ational,* Continuum, New York, 2001;
210. Stolow, Jeremy, *Deus în Machina: Religion, Technology, and the Things în Between,* Fordham University Press, New York, 2012;
211. Stump, James B., Padgett, Alan G., *The Blackwell Companion to Science and Christianity,* Wiley-Blackwell, Oxford, 2012;
212. Suchman, Lucille Alice, *Human Machine Reconfigurations: Plâns and Situated Acţions,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007;
213. Swan, Phillip, *TV Com: How Television is Shaping Our*

Future, TV Books, New York, 2010;
Tenner, Edward, *Why Things Bâte Back: Technology and the Revenge Efect,* Fourth Estate, London, 1996;
214. Tiles, Mary, Oberdiek, Hans, *Living în a Technological Culture Human Tools and Human Values,* Routledge, New York, 1995;
215. Ţipler, Frank J., *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead,* Macmillan, London, 1995;
216. Tirosh-Samuelson, Hava, Mossman, Kenneth L. (eds), *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism,* Peter Lang, Frankfurt am Main, 2012;
217. Toorn, K. Van Der, *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Râse of Book Religion în Israel and the Ancient Ne-ar East,* Uitgeverij Peeters, Leuven, 1997;
218. Troude-Chastenet, Patrick, *Sur Jacques Ellul,* L3esprit du Temps, Bordeaux-Le Bouscat, 1994;
219. Turkle, Sherry, *Life on the Screen: Identity în the Age of the Internet,* Simon and Schuster Paperbacks, New York, 1995;
220. Turkle, Sherry, *The Second Self: Computers and the Human Spirit,* MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2005;
221. Turkle, Sherry, Clancey, William J., *Simulation and Discontents,* MIT Press, Cambridge, Mass., 2009;
222. Turner, Fred, *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Râse of Digital Utopianism,* University of Chicago Press, Chicago, 2006;
223. Ullman, Ellen, *Close to the Machine: Technophilia and Its Discontents,* City Lights, San Francisco, 1997;
224. Văliaho, Paşi, *Biopolitical Screens: Image, Power, and the Neoliberal Brain,* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2014;
225. Vallenilla, Ernesto Mayz – *The Foundations of Metatechnics,* University Press of America, Oxford, 2004;
226. Van Boekel, Jan, *The Betrayal by Technology: A*

Portrait of Jacques Ellul, Rerun Production, Amsterdam, 1992;
Van Santen, Rutger A., Khoe, Djan; Vermeer, Bram, *2030: Technology That Will Change the World,* Oxford University Press, New York, 2010;
Vanderburg, Willem, *Living în the Labyrinth of Technology,* University of Toronto Press, Toronto, 2020;
227. Vanderburg, Willem H., *Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work,* Seabury Press, New York, 1981;
228. Varela, Francesco J., Thompson, Evan, Rosch, Cleanor, *The Embodied Mind: Cognitive Science and human experience,* MIT Press, Cambridge, 1993;
229. Virilio, Paul, *The Vision Machine,* Indiana University Press, Bloomington, 1994;
230. Waldby, Cathy, *The Visible Human Project Informatic Bodies and Posthuman Medicine,* Routledge, London, 2000;
231. Waters, Brent, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology în a postmodern World,* Aidershot, Ashgate, 2006;
232. Webster, Andrew., *Health, Technology and Society: A Sociological Critique,* Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007;
233. Wendiand, Aaron James, Merwin, Christopher D., Hadjioannou, Christos M., *Heidegger on Technology,* Routledge, London, 2018;
234. Wertheim, Margaret, *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet,* Virago, London, 1999;
235. White, Lynn, *Medieval Religion and Technology: Collected Essays,* University of California Press, Berkeley; London, 1978;
236. White, Ryan, *The Hidden God: Pragmatism and Posthumanism în American Thought,* Columbia University Press, New York, 2015;
237. Wiener, Norbert, *God and Golem. A comment on Certam Points where Cybernetics împinges on Religion,*

Chapman and Hal, London, 1964;
238. Williams, Jones, Jones, Alister, Buntting, Cathy (eds), *The Future of Technology Education,* Springer, New York, 2015;
239. Willoughby, Kelvin W, *Technology Choice: A Critique of the Appropriate Technology Movement,* Intermediate Technology Publicaţions, London, 1990;
Winner, Langdon, *Autonomous Technology: Technics-out-of-control as a Theme în Political Thought,* MIT Press, Cambridge, Mass., 1977;
240. Woodward, Kathleen, *The Myths of Informaţion: Technology and Postindustrial Culture,* Coda Press, New York, 1980;
241. Young, Simon, *Designer Evoluţion: A Transhumanist Manifesto,* Prometheus Books, Amherst, New York, 2006;
242. Zajonc, Arthur, *Calching the Light: The Entwined History of Light and Mind,* Bantam, London, 1993;
243. Zimmerman, Michael, *Heideggers Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Arts,* Indiana University Press, Bloomington, 1990;
Zuboff, Shoshana*, în the Age of the Smart Machine: The Future of Work and Power,* Basic Books, New York, 1988.

Cuprins

Prefaţă

Adrian Lemeni / 5

Luciditatea profetică a gândirii lui Jacques Ellul *I* 13
Repere din viaţa și gândirea lui Jacques Ellul *I* 13
Repere din viaţa lui Jacques Ellul I 13
Repere ale gândirii lui Jacques Ellul / 21
1.1. *Luciditatea profetica a gândirii lui Jacques Ellul – expresie a asumării şi a trăirii condiţiei creștinului de afin lume, dar nu din lume* / 37
Interacţiunea dintre stat și tehnică *I* 42
Tehnocraţia-expresie a tehnicizării statului și a politicii / 42
1.2. *Iluzia politică* / 53
1.3. *Metoda sociologică a lui Jacques Ellul I* 63

1.4. *Atitudinea creștinului față de puterea politică. Puterea lui Dumnezeu manifestată în istorie și puterea politică a oamenilor* / 71
1.5. *Tehnologie și politică* / 87
Propaganda promovată prin mediile tehnologice / 94
Propaganda desfășurată prin sistemul tehnologic / 94
1.6. *Diluarea libertăţii în angrenajul tehnologic* / 101
Tehnologia ca sistem. Implicaţiile sistemului tehnologic / 113
Caracteristicile specifice ale tehnologiei actuale / 113
Tehnologia ca sistem / 119
1.7. *Impactul sistemului tehnologic pentru societatea actuală* / 123
Tehnologia ca religie a lumii de astăzi / 129
Tehnologie și religie / 129
1.8. *Tehnologia ca religie* / 137
1.9. *Tehnologizarea sacrului și spiritul gnostic* / 150
Atitudinea teologică a lui Jacques Ellul în abordarea tehnicii.
Distincţia dintre creștinism și religie / 160
Atitudinea teologică a lui Jacques Ellul în abordarea tehnicii / 160
Critica ideologiilor marxist-eres tine / 174
1.10. *Secularizarea din interiorul creștinismului* / 185
1.11. *Coordonatele teologice ale gândirii lui Jacques Ellul I* 194
Credinţa mărturisită de Jacques Ellul / 202
Conștiinţa eshatologică – temei al mărturisirii credinţei / 202
1.12. *Trăirea credinţei creștine în contextul tehnologiilor actuale* / 212
IL Repere din istoria și filosofia tehnologiei / 219
Mașina – tipar de înţelegere a lumii și al omului / 219
Mecanizarea trupului și reciprocitatea om – robot promovate prin tehnologii / 219
Megamașina / 224

Efectul produs de tipar în planul gândirii și al trăirii / 228
1. Contextul istoric și elementele de referinţă ale revoluţiei industriale / 235
Societatea informaţională / 238
Daniel Bell și post-industrialismul / 238
1.1. *Revoluţia tehnologiei informaţiei* / 241
1.2. *Chipul lui Dumnezeu din om și chipul omului din robot* / 245
Natura tehnologiei. Repere din filosofia tehnologiei / 251
Esenţa tehnologiei / 251
1.3. *Repere din filosofia tehnologiei* / 260
1.4. *Critica tehnologiei făcută de Martin Heidegger* / 265
Ambivalenţa și non-neutralitatea tehnologiei / 269
GA. Ambivalenţa tehnologiei / 269
Non-neutraliatea tehnologiei actuale / 277
III. Tehnicizarea gândirii, simţirii, vieţii ţi credinţei / 285
Progres și automatizare / 285
Automatizarea gândirii și logica eficienţei / 285
1.1. *Ritmul accelerat al existenţei și erodarea empatiei* / 290
Eshatologia utopică a progresului tehnologic / 295
1 Î. Creștinismul și progresul tehnologic / 305
Robotizarea existenţei omului *I* 310
Anestezia generată de mediile tehnologice actuale / 310
1.2. *Tehnicizarea existenţei* / 318
Tehnologiile-extensii ale simţurilor *I* 329
2. Modelarea minţii prin tehnologia informaţiei *I* 337
Dispersarea gândirii prin mediile tehnologice actuale / 337
2.1. *Efectul televiziunii asupra minţii omului* / 351
2.2. *Interacţiunea minte-calculator* / 358
Dependenţa tehnologică și diminuarea experienţei interiorității în mediul virtual / 361
Tehnicizarea culturii și științei / 369
Tehnocultura / 369
2.3. *Tehnoștiinţă* / 382
Sistemul tehnologic – mediu de organizare și de promovare

a insignifiantului / 385
GA. Domnia insignifiantului promovată prin mediile tehnologice / 385
Trivializarea adevărului prin divertisment / 394
Atitudinea idolatră menţionată în Sfânta Scriptură și corespondenţa acesteia cu logica de tip tehnologic / 407
Atitudinea idolatră reflectată în Vechiul Testament / 407
2.4. *Repere ale logicii și atitudinii idolatre în Noul Testament* / 414
2.5. *Substituirea transcendenţei prin sistemul tehnologic* / 422
Teologia mediată prin intermediul mediilor tehnologice actuale / 428
Teologie și tehnologie / 428
2.6. *Teologia mediată online* / 448
Discernământul – premisă importantă a reflecţiei teologice cu privire la tehnologia actuală / 461
Repere din gândirea Părintelui Virgil Gheorghiu cu privire la evaluarea critică a societăţii tehnicizate / 475
IV. Transumanismul – utopie a religiei tehnologice / 491
Rădăcinile ideologice și filosofice ale transumanismului / 491
Relaţia dintre transumanism și tehnologie / 504
1. Transumanism, distopie și inginerii genetice / 511
Biopunk, cyberpunk, neurocibernetică / 511
1.1. *Cyborgul* / 517
Evaluare critică a poziţiei lui Ray Kurzweil / 521
2. Creștinism și transumanism / 527
Dimensiunea religioasă a transumanismului / 527
2.1. *Experienţa credinţei creștine și transumanismul* / 537
Utopia transumanismului – expresie a încrederii în puterea autonomă a logicii de tip tehnic / 546
Bibliografie / 559

7 J. Ellul, *The Technological Society…* pp. 284,287. În societatea tehnicizată, omul este supus unei presiuni și apăsări psihologice fără precedent. Ellul menţionează că:

„[…] este pentru prima dată în istorie când omul este afectat de atâtea medii netradiţionale. În trecut.

53 O lucrare semnificativă care exprimă reciprocitatea dintre realitatea virtuală și evoluţia conștiinţei este *The Lownmower Man,* scrisă de Stephen King. Este evidenţiat tipul de superom care îşi extinde atât puterile, cât și capacitatea de a înţelege, folosindu-se de posibilităţile inteligenţei artificiale. Cyberspace-ul devine mediul în care sufletul se unește 15°

57 Cercetări semnificative cu privire la implicaţiile interacţiunii dintre religie și noile medii tehnologice au început să apară în jurul anilor 1990. într-o primă fază, Stephen

149 Virgiliu Gheorghe, *Știința și Războiul sfârșitului lumii – faţa nevăzută a televiziunii,* Ed. Prodromes, București 2007, p. 119. În mediul televizual, reeducarea minţii se realizează complementar, reunind metodele specifice descrise de Orwell și Huxley, fiind valorificate atât controlul cât și divertismentul. „Cele două mijloace de control și de conducere a lumii viitorului sunt, după cât se pare, divertismentul ca mijloc magic și regimul terorii ca instrument constrângător […]. Televiziunea reprezintă, pentru omul modern, atât torţionarul care terorizează, stresează și epuizează mintea slăbindu-i rezistenţa, expunând-o

171 Ovidiu Hurduzeu, *Sclavii fericiţi – lumea văzută din Silicon Valley,* pp. 19 – 20.

173 Neil Postman, *The disappearance of Childhood,* p. 110. Postman subliniază că alienarea și trivializarea gândirii, eliminarea curăţiei specifice copilului prin dispariţia copilăriei, favorizate de televiziune sunt expresii ale logicii specifice acestui mediu tehnologic. Logica mediului televizual este divertismentul. „De aceea capacitatea de a amuza prin televiziune este inepuizabilă. Televiziunea este primul circ al maselor nu doar pentru că este urmărită de multă lume, ci pentru că prezintă aproape totul ca un *show,* ca o poveste, fără să insiste asupra conţinutului ideilor sau să favorizeze o anumită reflecţie.

Politica devine poveste; știrile asemenea; evenimentele sunt create în acest sens sau reproduse din realitate pe această linie; religia și inclusiv știinţa devin povești. De aceea, de exemplu programele televizate, precum *Cosmos* (Cari Sagan) și *Dezvoltarea omului* (Jacob Bronowski) sunt prezentate și

196 Robert Geraci, „Artificial Intelligence, Networks and Spirituality", în: *Zygon,* voi. 45, nr. 4,2010, p. 1012. Inteligenţa artificială apocaliptică este promovată într-un raport special din iunie 2008, realizat în cadrul IEEE („The Institute for Electrica land Electronics Engineers"). Acest raport se focalizează pe realitatea singularităţii. Sunt contribuţii din neuroștiinţe, robotică, filosofie și economie. Idealurile transumanismului sunt promovate

198 Mark Cockelbergh... Artificial Intelligence, Networks, and Spirituality", în: *Zygon,* voi. 45, nr. 4,2010, p. 973. Mai multe aspecte care vizează relaţia dintre teologie și tehnologie

203 Oliver Kruger, „Gaia, God and the Internet: The History of Evoluţion and the Utopia of Community în Media Society", în: *Numen,* nr. 54,2007, p. 144). *Cyberşpace-ul* este

234 Mai multe detalii despre poziţii protransumanism și pronanotehnologii, precum și evaluări critice la adresa acestora pot fi consultate în Christopher Conen, „Utopian Aspects of the Debate on Converging Technologies", Hans Joachim Petsche, „Will We Fiind Utopia? Converging Technologies and Human Beings", Galăntai Zoltán.

236 L. Schmeink, *Biopunk Dystopias. Genetic Engineering, Society and Science Fiction...* p. 246. Pentru a afla mai multe detalii cu privire la literatura *biopunk* și *cyberpunk,* precum

254 Pentru mai multe detalii ale influenţei gândirii filosofice și teologice a lui Francis Bacon în dezvoltarea unei mentalităţi favorabile transumanismului pot fi consultate lucrările: Charles Whitney, *Francis Bacons Instaurativi Dominion of and Over Humanity, Journal of the History of Ideas,* nr. 3,1989; Jerry Weinberger, *Science,*

Faith and Politics: Francis 542

256 Celia Deane Drummond, *Remaking Human Nature: Trans humanism, Theology and Creturliness în Bioethical Controversies.* Pentru implicaţiile generate de intersecţia dintre creștinism și transumanism pot fi consultate lucrările: Ted Peters, *Playing God: Genetic Determinism and Humn Freedom,* Routlede, New York, 2003; Fritz Allhof, *Nanoethics: The Ethical and Social Inapplications of ȥNanotechnology; Hoboken,* New Jersey, 2007; Charlie Blake, *Beyond Human: From Animality to Transhumanism,* Continuum, London, 2012; Ted Peters, *Anticipaty Omega: Science, Faith and Our Ultimate Future,* Vandenhoeck.